

ISSN 0717-4152 impreso
ISSN 2735-6345 online

ANALES DE TEOLOGÍA

DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA
DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

Volumen 21.2

Segundo semestre 2019



UCSC

ANALES DE TEOLOGÍA

DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN
(An.teol.)

ISSN 0717-4152 impreso

ISSN 0717-4152 online

Publicación semestral del Instituto de Teología
de la Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile

Indexada en: • Latindex • Dialnet • a360 grados • BIBP (The Bibliographic Information
Base in Patristics)

This periodical is indexed in the ATLA Catholic Periodical and Literature Index ® (CPLI ®),
a product of the American Theological Library Association, 300 S. Wacker Dr., Suite
2100, Chicago, IL 60606, USA. Email: atla@atla.com , www: <http://www.atla.com>

DIRECTOR

Dr. Manuel Gómez Mendoza

(Instituto de Teología, Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción. Chile)

CONSEJO EDITORIAL

Dr. José Luis Barriocanal

(Facultad de Teología del Norte de España, Burgos. España)

Dr. Eberhard Bons

(Facultad de Teología Católica, Universidad Marc Bloch de Estrasburgo, Estrasburgo. Francia)

Dr. Hernán Cardona

(Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Colombia)

Dr. Antonio Castellano

(Facultad de Teología, Universidad Pontificia Salesiana de Roma, Roma. Italia)

Dr. Samuel Fernández Eyzaguirre

(Facultad de Teología. Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago. Chile)

Dr. Ricardo Ferrara

(Facultad de Teología, Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires. Argentina)

Dr. José-Román Flecha Andrés

(Facultad de Teología, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca. España)

Dr. Mario de França Miranda

(Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro, Río de Janeiro. Brasil)

Dr. Kamel Harire Seda

(Facultad Eclesiástica de Teología. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Valparaíso. Chile)

Dr. Víctor Martínez Morales

(Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Colombia)

Dr. Diego Melo

(Facultad de Artes Liberales, Universidad Adolfo Ibáñez, Chile)

Dr. Patricio Merino Beas

(Instituto de Teología, Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción. Chile)

Dra. Lorena Miralles Maciá

(Depto. Estudios Semíticos, Universidad de Granada, Granada. España)

Dr. Jean Louis Ska

(Pontificio Instituto Bíblico de Roma, Roma. Italia)

Mg. Pablo Uribe Ulloa

(Instituto de Teología, Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción. Chile)

Dr. Tibaldo Zolezzi Cid

(Instituto de Estudios Teológicos, Universidad Católica de Temuco, Chile)

Dirección

Anales de Teología

Instituto de Teología UCSC

Alonso de Ribera 2850. Concepción, Chile - Tel. (56-41) 2345211

E-mail: analesteologia@ucsc.cl

Sitio web: <http://teologia.ucsc.cl/htm/revteologia.htm>

ISSN 0717-4152 impreso
ISSN 0717-4152 online

ANALES DE TEOLOGÍA

DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

Volumen 21.2

Segundo semestre 2019



UCSC

DEPARTAMENTO DE TEOLOGÍA
INSTITUTO DE TEOLOGÍA
UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN
CHILE

ANALES DE TEOLOGÍA

DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

Volumen 21.2

Segundo semestre 2019

ÍNDICE

ARTÍCULOS

- El problema fundamental de la hermenéutica existencial bíblica
Fundamental problem of biblical existential hermeneutics
EDGAR ENRIQUE VELÁSQUEZ CAMELO 187-213
- “¿Dos naturalezas en la persona de Cristo?” Análisis del concepto de
unidad (ἕνωσις) en la obra “¿Por qué Cristo es uno?” de Cirilo de
Alejandría
“Two natures in the person of christ?” Analysis of the concept of unity
(ἕνωσις) in the work “why is Christ one?” by Cyril of Alexandria
RICARDO ANDRÉS RAMÍREZ BASUALDO 215-236
- Del fructífero diálogo «fe-razón» de la escolástica a la idea de un
universo mecanicista
From the fruitful dialogue «faith-reason» from the scholastic to the
idea of a mechanistic universe
FRANCISCO JAVIER AZNAR SALA 237-264
- A 30 años de la *mulieris dignitatem*. Una visión histórica
30 Years from the *mulieris dignitatem*. A historical vision
MARÍA EUGENIA GUZMÁN GÓMEZ 265-275
- Las no-capillas de los centros educativos como ámbito celebrativo
provisional. Los problemas de la polivalencia
The non-chapels of the educational centers as a provisional celebrative
scope. The problems of polyvalence
RAFAEL ÁNGEL GARCÍA-LOZANO 277-308
- El encuentro de Francisco de Asís con el Sultán y su aporte a la misión
y al diálogo con los musulmanes
Francis of Assisi's meeting with the Sultan and his contribution to the
mission and dialogue with the muslims
LEONARDO QUEZADA GARCÍA 309-323
- NOTAS
- Metodología teológica en puebla. Discontinuidades y continuidades
Theological methodology in puebla. Discontinuities and continuities
ANA MARÍA FORMOSO 325-334

RESEÑAS

E. Bons – D. Scialabba – D. Candido (eds.), *La Septuaginta. ¿Por qué resulta actual la Biblia griega?*, Verbo Divino, Estella 2017, 129 pp.

ISBN 978-84-9073-380-6.

ARTURO BRAVO RETAMAL 335-338

M. D. Garasic, *La coscienza di Ippocrate: Vaccini, fine vita, obiezione di coscienza e altri problemi di etica e medicina*, LUISS University

Press, Roma 2018, 136 pp. ISBN 978-88-6105-314-4.

LORENA ECHEVERRÍA SÁNCHEZ 339-343

EL PROBLEMA FUNDAMENTAL DE LA HERMENÉUTICA EXISTENCIAL BÍBLICA

FUNDAMENTAL PROBLEM OF BIBLICAL EXISTENTIAL HERMENEUTICS

Edgar Enrique Velásquez Camelo¹

Pontificia Universidad Javeriana, Colombia

Resumen

El objetivo de este artículo es presentar una reflexión acerca del problema fundamental de la hermenéutica existencial bíblica: la pragmática de la comprensión; esto con el fin de, en primer lugar, entender cómo el ser humano es capaz de comprenderse en su cotidianidad y, en segundo lugar, de qué manera el acontecimiento bíblico, desde la hermenéutica existencial, funda una relación entre el mundo del texto y el lector y los múltiples mundos posibles que surgen en el proceso interpretativo. Se entiende por *pragmática de la comprensión* el proceso hermenéutico existencial que involucra en un solo movimiento la interpretación y la actualización del texto en la comprensión de sí, del mundo del texto y la verificación de las condiciones de posibilidad del cambio, *metanoia*; esto cuando la *obra de arte* reclama el cambio de vida ya sea desde lo personal y lo colectivo.

Palabras clave: Hermenéutica existencial, hermenéutica bíblica, mundo del texto, aplicación, pragmática de la comprensión

Abstract

The aim of this paper is to present a reflection on the fundamental problem of biblical existential hermeneutics: the pragmatic one of understanding; this in order, first of all, to understand how the human being is able to understand himself in his daily life and, Secondly, how does the biblical event, from the standpoint of existential hermeneutics, establish a relationship between the world of reader and the many possible

¹ Licenciado en Filosofía y Letras por la Universidad Pontificia Bolivariana. Actualmente es estudiante de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana en la modalidad de pregrado “Bachillerato canónico”. ORCID: 0000-0003-1359-3848. Correo electrónico: edgar.velasquez@javeriana.edu.co

worlds contained in the biblical text. By pragmatic understanding is meant the existential hermeneutical process that involves in a single movement the interpretation and updating of the text in the understanding of itself, of the world of the text and the verification of the conditions of possibility of change, metanoia, when the work of art demands the change of life from both the personal and the collective.

Keywords: Existential hermeneutics, biblical hermeneutics, world of text, application, pragmatism of understanding.

Introducción

La hermenéutica existencial bíblica tiene por objeto la *pragmática de la comprensión*, es decir, la vinculación de la interpretación, explicación, comprensión de sí en el mundo del texto bíblico y las orientaciones existenciales que comporta dichos elementos². Al comprender una obra, el lector se comprende cada vez a sí mismo³. Así también, el creyente al comprender los textos bíblicos se descubre a sí mismo, profundiza en su experiencia de fe y al mismo tiempo establece una estrecha relación con los procesos vitales de su existencia⁴.

La aplicación, en estos términos, no es un momento segundo del proceso hermenéutico: hace parte integral del tratamiento pragmático interpretativo. Si bien, como dice David Tracy, la tarea fundamental de la hermenéutica no es simplemente interpretar sino transformar⁵, al retomar la crítica de Marx a la historia de la filosofía de Feuerbach⁶, no podremos tampoco dar pasos significativos hacia la transformación personal y colectiva si no viene acompañada de una renovada comprensión existencial de las condiciones de posibilidad del cambio.

Tal vez las reflexiones contemporáneas sobre interpretación, con su énfasis en la pluralidad y la ambigüedad, no sean sino otro intento erróneo

² Cf., P. RICOEUR, *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*, Prometeo, Buenos Aires 2008.

³ P. RICOEUR, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2015.

⁴ Cf., R. BULTMANN, *Crear y comprender*, Stvdium, Salamanca 1974.

⁵ Cf., D. TRACY, *Pluralidad y ambigüedad. Hermenéutica, religión, esperanza*, Trotta, Madrid 1997, 168.

⁶ Cf., P. RICOEUR, *Ideología y utopía*, Gedisa, Barcelona 2012.

de cambiar nuestra habitual manera de pensar. Es verdad que de lo que se trata es de cambiar el mundo, no de interpretarlo. Pero lo cambiaremos muy poco, y probablemente tarde, si al mismo tiempo no cambiamos nuestra comprensión de lo que queremos decir cuando tan a la ligera afirmamos haber interpretado el mundo. Nuestros sueños occidentales de dominación, control y certeza se han desvanecido. [...] no es posible eludir el conflicto de interpretaciones si de verdad deseamos comprender. La alternativa no puede ser el refugio en los placeres pasajeros de la ironía o la huida hacia la desesperanza y el cinismo. La alternativa no puede ser una nueva especie de inocencia o una pasividad que enmascara la apatía. Cualquiera que luche por la esperanza, lucha por todos. Cualquiera que obre basándose en esa esperanza, obra de manera digna de un ser humano. Y cualquiera que así actúe, actúa de un modo que sugiere levemente la realidad y el poder de ese Dios a cuya imagen fuimos creados los seres humanos, para pensar y para actuar⁷.

Así las cosas, el problema fundamental de la hermenéutica existencial bíblica es superar, por un lado, la tensión metodológica entre explicar y comprender, para entablar entre ellas una estrecha relación dialéctica de reciprocidad y, por otro lado, determinar las opciones existenciales que comporta todo proceso interpretativo en la vida de las personas que acuden a los textos bíblicos, para comprender en ellos la dación revelatoria de Dios en la contingencia de la palabra inspirada⁸.

La pregunta problematizadora es: ¿qué hace posible que la lectura orante de la Biblia, desde la hermenéutica existencial, pueda abrir horizontes de comprensión que permitan al ser humano entrar en lo íntimo de su ser para irrumpir en la experiencia de la cotidianidad?

La tesis que se defiende es que la experiencia hermenéutica existencial bíblica tiene expresión privilegiada como acontecimiento, la revelación y se consolida en la comprensión de sí. Como acontecimiento, porque es en el contexto de la vida cotidiana, en sus múltiples formas, en donde se hace experiencia de Dios, y de esta forma se constituye, en la vida del creyente,

⁷ D. TRACY, *Pluralidad y ambigüedad...*, 168.

⁸ Cf., J. CASAS, "La contingencia de la Palabra de Dios, presupuesto necesario de la hermenéutica bíblica", *Veritas* 27 (2012) 137-164.

una teología como biografía⁹. En la revelación desde su sentido primigenio y natural¹⁰, porque es desde la experiencia personal cómo se va descubriendo la acción de Dios en la historia individual y colectiva. Y desde la comprensión, porque el ser humano al interpretar el *texto bíblico* se comprende cada vez más a sí mismo y de forma concomitante establece las posibilidades de cambio, inspirado por la Palabra en la palabra¹¹.

Para desarrollar lo anterior proponemos el siguiente esquema argumentativo: en primer lugar, se exponen los fundamentos filosóficos de la *hermenéutica existencial* desde los aportes de Martín Heidegger en *El ser y el tiempo*. Luego se presentan los planteamientos centrales de Rudolf Bultmann en *Crear y comprender* en torno al proceso hermenéutico existencial de la vida cristiana: el creyente al interpretar y comprender los textos bíblicos determina las condiciones de posibilidad de la actualización existencial. También se presenta la postura de Hans-Georg Gadamer sobre del proceso hermenéutico que sucede en la relación entre el intérprete y la *obra de arte* cuya tensión dialéctica libra el diálogo con la Tradición. También, se presentan los aportes más relevantes de Paul Ricoeur acerca de la relación entre el mundo del texto, el mundo de interprete en la instauración de un mundo posible en las diversas formas que acontece los discursos originarios de la fe. Todo esto para ubicar el problema fundamental de la hermenéutica existencial bíblica en el acontecimiento revelatorio cotidiano en los textos normativos de una comunidad de fe¹² que constituyen la *dación* de la Palabra de Dios en la palabra humana¹³.

1. La hermenéutica existencial desde Martín Heidegger

El pensamiento de Heidegger en *El ser y el tiempo* es el punto de partida

⁹ M. SCHNEIDER, *Teología como biografía*, Descleé de Brouwer, Bilbao 2000, 18.

¹⁰ P. RICOEUR, *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, Prometeo, Buenos Aires 2008, 137.

¹¹ Cf., BENEDICTO XVI, *Exhortación Apostólica postsinodal Verbum Domini sobre la Palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia*, Editrice vaticana, Vaticano 2010. No. 100.

¹² Cf., P. RICOEUR, *Amor y justicia*, Siglo XXI, Ciudad de México 2015.

¹³ Cf., CONCILIO VATICANO II, *Constitución Sacrosanctum Concilium sobre la sagrada liturgia*, Editrice vaticana, Vaticano 1963.

filosófico de las reflexiones relativas a la *hermenéutica existencial*¹⁴. La fenomenología del *ser-ahí* constituye la clave de lectura inicial de los problemas fundamentales que subyacen en la *pragmática de la comprensión*; de ahí que, cualquier empresa que tenga por objeto la comprensión de las estructuras fundamentales del *ser-ahí*, que somos cada uno como sí mismo, en la interpretación de la vida, no puede eludir la referencia existencial. La vía corta, tal como la define Paul Ricoeur¹⁵, transitada por Heidegger del análisis existencial del *ser-ahí* entiende la comprensión como un modo de ser del *ser-ahí* que se realiza de forma media y vaga en la cotidianidad y de forma propia en la temporalidad cuyo fundamento ontológico es la existencia¹⁶.

Por esta razón, la hermenéutica existencial inaugurada por Heidegger en *El ser y el tiempo* es la base para hacer nuestra reflexión. No es simplemente una manera de comprender del hombre en su devenir histórico, sino que las diferentes manifestaciones del *ser-ahí* se convierten en modos de existencia, es decir, el *ser-ahí* es interpretado según su circunstancia, historia, su carácter limitado, contingente y proyectado¹⁷. En la edad contemporánea el *Ser-ahí* está atravesado por diversas formas que condicionan su sentido en el mundo¹⁸.

El *ser-ahí* fáctico cuya esencia está atravesada por la comprensión ontológica¹⁹, comprende el mundo como un entramado de relaciones de las cosas que salen al encuentro como objetos útiles a la mano y objetos contemplativos a la vista²⁰. Cada vez que el *ser-ahí* se comprende en el mundo, lo hace desde esas dos perspectivas. Ahora bien, cuando se comprende en los objetos contemplativos, va más allá de lo meramente práctico y transciende a la esfera existencial del sentido²¹.

¹⁴ Cf., M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México 2018.

¹⁵ Cf., P. RICOEUR, *El conflicto de las interpretaciones...*

¹⁶ Cf., M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo...*, 256.

¹⁷ M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo...*, 300.

¹⁸ Cf., E. VELÁSQUEZ, "La dimensión temporal del *Dasein* en la era virtual: para una hermenéutica existencial del tiempo", *Versiones* 11 (2017) 40-68.

¹⁹ Cf., M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo...*, 419.

²⁰ Cf., E. VELÁSQUEZ, "La sociedad de consumo en *La Caverna* de Saramago. La aplicación de la función purgativa de la obra literaria", *Escritos* 23/51 (2015) 499.

²¹ Cf., E. VELÁSQUEZ, "La sociedad de consumo...", 499.

La experiencia hermenéutica es correlativa a la existencia porque “la comprensión del ser es, ella misma, una determinación de ser del *ser-ahí*”²² en las múltiples circunstancias de la vida cotidiana²³. Dicho de otra manera: si la comprensión es el modo auténtico del ser, entonces la actividad hermenéutica es correlativa a la existencia toda vez que hace parte de la esencia misma del ser humano en cuanto *ser-ahí*²⁴. Paul Ricoeur afirma, comentando a Heidegger, que “el problema hermenéutico se convierte así en una región de la analítica de ese ser, el *ser-ahí*, que existe al comprender”²⁵. El *ser-ahí* hace hermenéutica existencial de su condición de arrojado porque es una tarea vital que involucra los elementos fundamentales que sostienen y dan valor al sentido de la vida.

Aunque *comprender* es consustancial al ser humano, no siempre se efectúa este ejercicio de manera adecuada ya que nos apropiamos de las cosas de manera inauténtica como lo presentan la ciencia y la técnica, que ofrece comprensión peyorativa de la existencia condicionada por una forma de *haber-previo* dada por la representación unificada de la virtualización²⁶. Esta forma inauténtica de apropiarse del ser de las cosas es lo que Heidegger denomina habladurías y avidez de novedades. “Las habladurías son la posibilidad de comprenderlo todo sin previa apropiación de la cosa”²⁷. Para Heidegger es muy claro que para tener una comprensión auténtica de la existencia hay que apartarse de todos los prejuicios y establecer un distanciamiento que permita al *ser-ahí* comprenderse en el mundo.

La hermenéutica existencial del *ser-ahí* está influenciada por su comprensión previa del mundo, es decir, por los prejuicios que tiene de sí en relación con la habladuría informacional existencial del mundo que lo rodea, por el mundo específico que le ha sido dado en su condición de arrojado²⁸. Entiéndase por prejuicios concepciones previas al juicio auténtico, que para Gadamer son clave imprescindible de la interpretación en diálogo

²² M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo...*, 22.

²³ Cf., M. HEIDEGGER. *El ser y el tiempo...*, 63.

²⁴ Cf., M. HEIDEGGER. *El ser y el tiempo...*, 100.

²⁵ P. RICOEUR, *El conflicto de las interpretaciones...*, 11.

²⁶ Cf., E. VELÁSQUEZ, *La virtualización en el escenario contemporáneo de la educación*, Editorial Académica Española, Saarbrücken 2017, 15.

²⁷ M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo...*, 188.

²⁸ Cf., M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo...*, 188.

con la Tradición²⁹. Al respecto Jean Grondin afirma que “a esta existencia inauténtica Heidegger opone el ideal de autenticidad que mora ya en la existencia en cuanto espacio abierto capaz de determinar la interpretación de su ser”³⁰.

La determinación inauténtica de la existencia puede dirigir al *ser-ahí* al sinsentido de la vida, no porque haya respuestas insuficientes, sino porque no hay preguntas a la cuestión existencial, dado que lo inauténtico es vacío, ilusorio, saturado y corre el riesgo de volverse cada vez, actual y paradójicamente, en el fundamento existencial del *ser-ahí*³¹. Heidegger advierte: la pregunta por el ser que ha caído en el olvido³², no tanto porque que el ser humano haya dejado de preguntarse por la existencia, sino porque ha sido embelesado por una representación inauténtica, no dando lugar a la posibilidad de plantearse la pregunta por el sentido. Cuando el *ser-ahí* se pregunta por la condición existencial en relación con el mundo, entra en un estado de conciencia descubriendo su interior y permitiendo a su vez esclarecer las opciones fundamentales de su realidad. “Todo preguntar es una búsqueda”³³ que cada *ser-ahí* vive en el momento mismo que cuestiona su condición existencial.

La pregunta abre horizontes de posibilidad para la comprensión de la vida misma. Nadie pregunta por el otro. El preguntarse le corresponde a cada ser y dándose cuenta del devenir de su propia presencia en el mundo, se reconoce como un ser histórico³⁴. “El *ser-ahí* es histórico”³⁵ porque no se comprende fuera del tiempo y el espacio que le ha sido dado, como condición epistemológica y ontológica, para el desarrollo de su existencia, que es el mismo plano existencial en el cual transcurre su narrativa vivencial biográfica, que se interpreta a partir de las vivencias que experimenta en el mundo que le ha sido dado.

Cobra importancia, entonces, el poder plantear el sentido de la vida desde la perspectiva de Heidegger, toda vez que el hombre contemporá-

²⁹ Cf., H. GADAMER, *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca 1998.

³⁰ J. GRONDIN, *¿Qué es la hermenéutica?*, Herder, Barcelona 2008, 49.

³¹ Cf., E. VELÁSQUEZ, “Discursos vacíos para oídos estancados. Hacia una hermenéutica de la acción”, *Revista de filosofía UCSC* 17/1 (2018) 91-115.

³² Cf., M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo...*, 11.

³³ M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo...*, 14.

³⁴ Cf., E. VELÁSQUEZ, “La dimensión temporal del *Dasein...*”, 46.

³⁵ M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo...*, 412.

neo, saturado por la vivencia cotidiana del mundo, lugar teológico en que puede ser captada la revelación, necesita plantearse preguntas para resolver progresivamente la cuestión del significado del ser, cuyo ser consiste en comprender. La autenticidad radica en la manera cómo se interpreta la existencia sin estar condicionado por una forma de *haber-previo* dado por los sistemas que configuran la realidad social. La exégesis existencial del *ser-ahí* no pueden extraer las estructuras fundamentales que dan sentido a la vida, si no está en relación directa con la pregunta del sentido del ser y su vinculación con la temporalidad.

Con Heidegger se funda la fenomenología existencial del *ser-ahí*; por un lado, se interpreta constantemente, como ya se afirmó, condicionado siempre por un “haber previo”: una forma de comprender previo en las habladurías y la avidez de novedades³⁶. Por otro lado, se convierte en el punto de partida para la comprensión del sí-mismo en su totalidad en la estructura del cuidado.

El *ser-ahí* al hacer hermenéutica de su condición de arrojado se pregunta por su estar y ser en el mundo. Dado que el *ser-ahí* se puede encaminar en la ruta de la hermenéutica existencial, se vuelve imperativo plantearse su papel en el mundo en su condición de arrojado. De ahí que estar en el mundo ubica a la persona en un espacio y un tiempo definido: condición de posibilidad para que el *ser-ahí* se interprete, abra horizontes de sentido y asuma su condición existencial de forma auténtica. Esta forma de autenticidad es posible en tanto que el *ser-ahí* descubre la llamada de la conciencia³⁷, que para Heidegger es “la auto interpretación del *ser-ahí* [que se] conoce como la voz de la conciencia”³⁸.

La conciencia pregunta por la condición existencial del *ser-ahí*. En otras palabras: el *ser-ahí* se pregunta por el sentido de su ser en el mundo y al hacer hermenéutica de su condición de arrojado se pregunta por su lugar en el cosmos, es decir, por el sentido de la vida. No se trata de una comprensión conceptual, sino una comprensión del *ser-ahí* en su situación específica. La conciencia llama en el silencio³⁹, lo interroga por su condición existencial.

³⁶ Cf., H. GADAMER, *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona 2002.

³⁷ Cf., E. VELÁSQUEZ, “La dimensión temporal del *Dasein*...”, 65.

³⁸ M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo...*, 292.

³⁹ Cf., M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo...*, 298.

Según Baudrillard⁴⁰ y Castells⁴¹ el ser humano ya no es solo un sujeto intramundano e intratemporal, sino que hoy en día aparece una forma de ser que se funda en la virtualidad, es decir, en la inmersión del ser del *ser-ahí* en la digitalidad⁴². La virtualización del mundo afecta la comprensión de la vida. También se convierte en criterio hermenéutico existencial de la comprensión del ser-ahí, atravesado por las múltiples habladurías que permean la estructura ontológica del ser en cuestión. Aunque no es el objetivo de este trabajo abordar el problema filosófico de la comprensión del ser humano en la edad contemporánea, nos parece válido mencionarlo porque es en la circunstancia actual el escenario de la exégesis bíblica y la pragmática de la comprensión.

Ricoeur afirma que “comprender no es ya entonces un modo de conocimiento, sino más bien un modo de ser, el modo de ser del ser que existe al comprender”⁴³. Es decir, la autenticidad de la comprensión se da en la medida que no se limita al plano epistemológico, sino que va a la existencia misma. Heidegger, Gadamer y Ricoeur plantean la cuestión de la existencia en el plano inmanente de la experiencia fáctica cotidiana. En este sentido, comprendemos que la hermenéutica existencial tiene su máxima expresión en la autenticidad de la comprensión en correlato con la vida. En concreto: la hermenéutica existencial tiene su escenario privilegiado en el acontecer diario, sin llegar a decaer, según Heidegger, en las habladurías existenciales que inundan nuestra cotidianidad.

Entonces, ¿cómo establecer una comprensión auténtica de la vida desde la hermenéutica existencial?; ¿qué camino nos puede ayudar para que el *ser-ahí* se comprenda de manera auténtica? Estas cuestiones están en la base de la comprensión del ser humano en el plano del acontecimiento co-

⁴⁰ Cf., J. BAUDRILLARD, *Cultura y simulacro*, Kairós, Barcelona 1978.

⁴¹ Cf., M. CASTELLS, *La era de la información. La sociedad red*, Siglo XXI, Ciudad de México 2006.

⁴² “Los medios de comunicación han modificado la manera de comprender el mundo y la forma de relacionarnos con él, pues se han convertido en el nuevo metarelato que condiciona al hombre, al punto de imponerse como forma totalizante de comprender la realidad”, en: E. VELÁSQUEZ, *La virtualización...*, 20. Aunque no es el tema central de este artículo se considera pertinente hacer mención de este tema dado que actualmente por la sobreabundancia de dispositivos virtuales, esto afecta las estructuras vitales de la existencia, y, por consiguiente, la forma como el ser humano se comprende en el mundo, como un entramado de relaciones.

⁴³ P. RICOEUR, *El conflicto de las interpretaciones...*, 3.

tidiano y la revelación. Entiéndase por acontecimiento las experiencias que «suceden» en nuestra narrativa existencial diaria, que pueden enmarcarse en el plano de la rutina y la novedad; y por revelación el don de Dios al ser humano como experiencia primigenia religiosa natural⁴⁴.

2. Hermenéutica existencial bíblica: acercamiento desde Rudolf Bultmann

El padre de la hermenéutica bíblica existencial es el teólogo Rudolf Bultmann quién se propuso, por medio del proceso de desmitologización, comprender el texto detrás del texto y a la vez su vinculación con la existencia del creyente. Bultmann, discípulo y colega de Martín Heidegger, traslada el problema hermenéutico a la exégesis bíblica, de tal forma, que se dan con él los primeros pasos sobre el estudio sistemático, crítico y existencial del corpus bíblico⁴⁵. La hermenéutica bíblica tiene como objetivo desentrañar el texto para develar en su estructura dinámica, lo oculto en lo aparente expresado en la forma literaria. Lo oculto corresponde al texto detrás del texto, es decir, en términos de Ricoeur, el mundo bíblico por develar a través de la aplicación de métodos históricos-críticos.

La Biblia es un modo específico de la Revelación, no en sí misma en tanto palabra humana inspirada, sino por la Revelación coextendida de Dios en la historia. Si Dios habla al ser humano, lo hace por medio de formas que pueda entender, en la dimensión categorial de la existencia. La interpelación del texto bíblico constituye, en el proceso hermenéutico, el soporte interactivo que permite la dialogicidad entre el texto y la inquietud de sí del creyente.

Por eso para Bultmann “la palabra de Dios es actividad de Dios no en cuanto es cognoscible, sino en cuanto es incomprendible. Pero la palabra de Dios es también Dios en cuanto reclama al hombre, como exigencia comprensible, bajo la cual se encuentra el hombre”⁴⁶. La comprensibilidad de la Palabra de Dios, según Bultmann, está dada en el reclamo cognoscible

⁴⁴ Cf., P. RICOEUR, *Fe y filosofía...*, 137.

⁴⁵ Cf., G. BAENA, *Fenomenología de la revelación. Teología de la Biblia y hermenéutica*, Verbo Divino, Navarra 2011.

⁴⁶ R. BULTMANN, *Crear y comprender...*, 235.

de Dios de la interpelación de la conciencia. Lo comprensible es de por sí la inquietud del creyente frente a la Palabra de Dios.

La hermenéutica existencial bíblica tiene su bastión en la inquietud, en otras palabras, en la llamada de la conciencia por la confrontación entre la Palabra divina y la vida del creyente. La correspondencia entre palabra y vida, para Bultmann, es importante porque es a través de la vida el creyente que da cuenta de su fe. La circunstancia concreta de cada persona es el escenario del acontecimiento revelador de Dios. Dicho de otra manera: la vida del creyente es el ámbito privilegiado en que Dios acontece como Palabra en el marco de la Encarnación; cada persona en su infranqueable individualidad le corresponde resolver la inquietud de sí que sucede por la confrontación interpelante del texto.

Para Bultmann “la palabra de Dios no se dirige al entendimiento sino a la voluntad”⁴⁷, es decir, pertenece al ámbito de la hermenéutica del oír que necesariamente vincula a la obediencia. En otras palabras: la finalidad de la Palabra de Dios es provocar en el oyente la obediencia. Bultmann considera que los procesos de la hermenéutica existencial bíblica no piden exclusivamente ser comprendidos, sino que sean sometidos a la pragmática de la comprensión que es fruto del asentimiento responsable del creyente de las nociones suscitadas por el texto. La interpelación de la palabra oída conduce a la pragmática de la comprensión que en última instancia provoca la decisión del creyente por una nueva vida. El imperativo ¡Oigan y comprendan!, se hace relevante para la hermenéutica existencial bíblica.

La vida del creyente que actualiza el mensaje cristiano por medio de la predicación testimonial de su obediencia permite llevar a cabo la pragmática de la comprensión que está lejos de ser simplemente la aplicación de principios éticos y morales del comportamiento humano. El kerigma, o primer anuncio, es la palabra interpelante de Dios que se expresa a través del testimonio cuya autoimplicación no puede pasar desapercibida. Anunciar a Jesucristo muerto, resucitado y proclamar su pronta venida no resulta de la pura erudición del intelecto humano sino más bien del encuentro personal con el Señor en el escenario comunitario de la fe, hacia el compromiso testimonial del creyente desde su estilo de vida. Por eso, la hermenéutica

⁴⁷ R. BULTMANN, *Creer y comprender...*, 237.

existencial, según Bultmann, tiene como finalidad que la persona del creyente se comprenda a sí mismo por la pragmática de la comprensión del texto bíblico:

Interpretación auténtica lo es la palabra que le muestra al hombre a él mismo, que le enseña a comprenderse, no precisamente como instrucción teórica sobre sí mismo, sino de tal forma que el hecho de la interpelación le pone en la situación de comprenderse de una manera existencial, le brinda la posibilidad de comprenderse, posibilidad que hay que utilizar. La interpelación no me presenta esto o aquello para elegir arbitrariamente, sino que pone ante la decisión, e igualmente me pone ante mí mismo como objetivo de decisión, como el que quiero ser por la interpelación y mi respuesta a ella⁴⁸.

Cuando se interpreta un texto antiguo como la Sagrada Escritura, que está anclado a un tiempo ancestral, a diversas formas culturales, sistemas de vida, en una palabra, a concepciones de mundo muy distintas respecto a la actualidad del interprete, no es suficiente la mera comprensión del texto, sino que es necesario un arte que permita la actualización pragmática de la comprensión. En este proceso están involucrados, en un mismo movimiento, exégesis, comprensión, existencia, vida, autenticidad, fe, interpelación, cambio y comprensión de sí. Por eso para Bultmann “la posibilidad de comprender la palabra coincide con la posibilidad de entenderse el hombre mismo”⁴⁹. Si el creyente se esfuerza por comprender los textos de su fe, entonces es válido afirmar que a la base de esta comprensión está dada la aclaración existencial de sí.

La pragmática de la comprensión es el fundamento hermenéutico existencial que permite al lector-intérprete de la Sagrada Escritura, resolver la inquietud de sí provocada por la interpelación confrontante con el texto bíblico. Ahora bien, no quiere decir que el texto pueda ser aplicado como un conjunto de preceptos éticamente aceptables. La Sagrada Escritura no es un recetario de moral fundamental, ni el texto pide la aplicación de preceptos supuestamente “revelados”. Ante todo, la Sagrada Escritura, como

⁴⁸ R. BULTMANN, *Creer y comprender...*, 245.

⁴⁹ R. BULTMANN, *Creer y comprender...*, 246.

texto inspirado y sagrado, reclama ser comprendido y actualizado para que el creyente, al acercarse a su contenido, se comprenda a sí mismo y busque una auténtica relación con Dios.

Bultmann insiste que la actualización “de la historia no se realiza ni como recuerdo poético, ni como reconstrucción científica, sino en una tradición interpelante, en la cual la historia misma ‘llega a hablar’ se hace, en cierto modo, palabra”⁵⁰. También asevera este autor que el objeto de la Tradición es ser palabra interpelante al creyente. La interpelación es la confrontación existencial que provoca la indagación noética y existencial en la conciencia del creyente. Si se entiende por conciencia la instancia cognitiva nocional que emerge en la consolidación del sujeto moral, entonces, la interpelación provoca en el creyente el sentido mismo de la vida y la responsabilidad para encarar los desafíos de la existencia como creyente.

De ahí que comprender esto no es penetrar un contenido ideológico, sino fe; que realmente se realiza, no puede concebir humanamente; solo puede concebirse como obra de Dios. Por eso el contenido de su palabra no puede separarse de su carácter de acontecimiento e interpelación⁵¹.

En conclusión, Bultmann, como padre de la hermenéutica existencial bíblica, afirma que el problema fundamental de la exégesis bíblica es la pragmática de la comprensión, que en última instancia consiste en la apropiación interpelante del acontecimiento fundante de la fe cristiana: la persona del Señor Jesús; porque el Nuevo Testamento, como palabra interpretada del fundamento de la vida cristiana en Jesús, es el mensaje *kerigmático* de la experiencia originaria de la fe.

3. Hermenéutica existencial y la Tradición: una mirada desde Gadamer

En este apartado reflexionaremos la relación que existe entre hermenéutica y Tradición desde la perspectiva de Gadamer, en la recuperación del

⁵⁰ R. BULTMANN, *Creer y comprender...*, 249.

⁵¹ R. BULTMANN, *Creer y comprender...*, 252.

problema hermenéutico fundamental de la existencia: la relación entre el extrañamiento y la afinidad en la Tradición. Para Gadamer, el texto, como un objeto contemplativo, se comporta como una obra de arte que pide al lector-interprete la resolución imperativa del cambio de vida como un acto concomitante y parte integral del proceso hermenéutico de la comprensión⁵². Para este autor “la aplicación es un momento del proceso hermenéutico tan esencial e integral como la comprensión y la interpretación”⁵³. De esta forma, la aplicación no se puede desligar del proceso hermenéutico porque su impacto quedaría derogado a la mera apropiación conceptual del texto, sin afectar las estructuras vitales del quién comprende. Si el texto se comporta como un mundo oculto que está en posibilidad de ser develado por la interpretación, el diálogo con la Tradición permite que se devele ese mundo oculto y se convierta en experiencia de vida.

Al acercarnos a un texto se efectúan múltiples procesos simultáneos que hacen que la dialéctica hermenéutica devenga en dialéctica existencial de la comprensión. Por eso, todo conocimiento adquirido se desvía en la comprensión de la propia existencia buscando encarnarse de manera concreta en el lector-intérprete, que comprende y se interpreta en el texto. Ahora bien, quién hace hermenéutica existencial se enfrenta a un texto que habla a la experiencia vital del cristiano de todos los tiempos, porque “la obra de arte es de un presente intemporal”⁵⁴.

De esta manera, la biblia en su expresión primigenia y original, trasciende los límites del tiempo y del espacio, y se convierte en la posibilidad misma de la intemporalidad por la función poética del lenguaje. La conciencia histórica en su impacto histórico y trascendental se renueva en la conmemoración celebrativa en el diálogo con la Tradición. Los mártires, por ejemplo, encarnan el testimonio vivo de la fe; su recuerdo estimula a nuevos cristianos a comprender, no en ellos mismos, sino en su testimonio, el legado espiritual del seguimiento de Cristo. Esto es lo que permite entender la dialéctica entre la comprensión y la Tradición: dado que la obra es de un presente intemporal es necesario acudir a aquello que se ha dicho para comprender lo que se dirá sobre el texto: la actualización histórica

⁵² Cf., H. GADAMER, *Estética y hermenéutica*, Tecnos, Madrid 1998, 62.

⁵³ H. GADAMER, *Verdad y método I*, Sígueme, Salamanca 1999, 379.

⁵⁴ H. GADAMER, *Estética y hermenéutica...*, 56.

existencial de lo fijado en la escritura. “En cualquier caso la comprensión de las tradiciones en las ciencias del espíritu comparte con la pervivencia de las tradiciones un presupuesto fundamental, el sentirse interpelado por la tradición misma”⁵⁵. La tradición, en este sentido, facilita la comprensión del texto y su actualización. De este modo, El diálogo con la Tradición se convierte en paso fundamental, según Gadamer, para interpretar la cotidianidad dado que ella “es esencialmente conservación, y como tal nunca deja de estar presente en los cambios históricos”⁵⁶. En este sentido cobra importancia no rechazar el aporte de la tradición porque es parte fundamental del proceso hermenéutico cuya finalidad esencial, en el intérprete, es la ampliación de los horizontes de sentido.

La aplicación, en este caso, opera como un facilitador del proceso hermenéutico en la cual el mundo del texto inspirado toma cuerpo en la Tradición por la comprensión. Para que la comunicación de Dios sea perceptible debe haber apertura a la revelación; por eso Gadamer insiste en que “no se puede entender si no se quiere entender, es decir, si uno no quiere dejarse decir algo”⁵⁷. Dejarse decir algo por lo revelado solo es posible desde la fe. Parece ser que no basta el cambio *per ser* si no hay un encuentro auténtico con el contenido manifiesto de la revelación.

En este sentido, la hermenéutica existencial bíblica, desde Gadamer, debe recuperar el problema fundamental de la comprensión: el diálogo con la Tradición.

La aplicación edificante que permite, por ejemplo, la sagrada Escritura en el apostolado y predicación cristianas parecía algo completamente distinto de su comprensión histórica y teológica. Sin embargo, nuestras consideraciones nos fuerzan a admitir que en la comprensión siempre tiene lugar algo así como una aplicación del texto que se quiere comprender a la situación actual del intérprete⁵⁸.

Esto quiere decir que allí donde hay hermenéutica está involucrada la existencia como un acto aplicativo orientado a la comprensión. Ahora bien,

⁵⁵ H. GADAMER, *Verdad y método I...*, 379.

⁵⁶ H. GADAMER, *Verdad y método I...*, 349.

⁵⁷ H. GADAMER, *Estética y hermenéutica...*, 60.

⁵⁸ H. GADAMER, *Verdad y método I...*, 379.

el cambio, desde el punto de vista cristiano, es un llamado constante a la conversión: descubrir que en la propia existencia es posible otro estilo de vida, cuando el actual modo de obrar no corresponde a las enseñanzas del Evangelio. Por eso, cada vez que el lector-intérprete establece una vinculación vital con el texto sagrado se funda una conexión de diversos mundos de sentido, fijados en la escritura, para que sea apropiado el plan de salvación en el ser humano en concreto, es decir como afirma Heidegger, al *ser-ahí* fáctico.

Si la revelación es fundamentalmente soteriológica, es decir, su fin principal es la salvación de la persona, entonces el proceso hermenéutico existencial debe conducir al oyente de la Palabra al mensaje de conversión. Al escuchar el mensaje se crea un vínculo con la acción que es, en últimas, una aplicación simultánea a la comprensión. La Palabra de Dios es eficaz; por eso Gadamer insiste que “es verdad que en la predicación se trata de interpretar una verdad vigente. Pero esta verdad es mensaje, y el que se logre no depende de la ideal del predicador sino de la fuerza de la palabra misma, que puede llamar a la conversión incluso en una mala predicación”⁵⁹.

La Palabra en sí misma goza de un potencial comunicativo que junto a la Tradición puede provocar, en la persona del creyente, un llamado trascendental e inmanente al cambio de vida. Lo comunicable de dicho mensaje es testimonio de vida. El creyente, según el Papa Francisco, “debe ser el primero en tener una gran familiaridad personal con la Palabra de Dios: no le basta conocer su aspecto lingüístico o exegético, que es también necesario; necesita acercarse a la Palabra con corazón dócil y orante, para que ella penetre a fondo en sus pensamientos y sentimientos y engendre dentro de sí una mentalidad nueva”⁶⁰.

La mentalidad nueva es aquello que Gadamer comprende como el cambio de vida en el proceso hermenéutico de la comprensión. En definitiva, comprender un texto implica que la persona se comprenda cada vez más a sí misma. Por eso Gadamer dice que “habrá que admitir que la comprensión implica aquí siempre la aplicación del sentido comprendido”⁶¹. Ahora

⁵⁹ H. GADAMER, *Verdad y método I...*, 403.

⁶⁰ FRANCISCO, *Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium sobre el anuncio del evangelio en el mundo actual*, Editrice Vaticana, Vaticano 2014, No. 142.

⁶¹ H. GADAMER, *Verdad y método I...*, 405.

bien, hay que tener en cuenta que cuando se comprende algo, no es ese algo en particular, sino ese otro “algo” existencial, que puede ser presentado de múltiples maneras, que favorece el encuentro consigo mismo— que para Heidegger es culmen de la experiencia hermenéutica existencial. Igual que para Ricoeur como para Gadamer “comprender lo que una obra de arte le dice a uno es entonces, ciertamente, un encuentro consigo mismo”⁶². Por ello, queda claro que la hermenéutica existencial es la forma por la cual la persona hace experiencia del cambio como una función principal englobada en la comprensión.

El texto sagrado, como ya se dijo, es un objeto contemplativo, es decir, una obra de arte, que en el proceso hermenéutico genera en la persona del creyente un vínculo íntimo existencial. De esta forma, Gadamer considera que “la intimidad con que nos afecta la obra de arte es, a la vez, de modo enigmático, estremecimiento y desmoronamiento de lo habitual. No sólo el «ese eres tú» que se descubre en un honor alegre y terrible. También nos dice: «¡Ha de cambiar de vida!»”⁶³. El imperativo categórico expuesto por Gadamer surge de la fusión comprensiva que sucede entre *la cosa del texto* y el escenario inmanente cotidiano del intérprete, dando lugar, en términos de Paul Ricoeur, a un mundo posible que puede ser actualizado por la pragmática de la comprensión: impulsando al testimonio y al cambio de vida como dos procesos concomitantes y dialógicos en el ser humano.

Gadamer propone, en este contexto, la esencia hermenéutica del oír, como una forma concreta por la cual el oyente accede, en este sentido, a la Palabra de Dios.

No hay nada que no sea asequible al oído a través del lenguaje. Mientras ninguno de los demás sentidos participa en la universalidad de la experiencia lingüística del mundo, sino que cada uno de ellos abarca tan sólo su campo específico, el oír es un camino hacia el todo porque está capacitado para escuchar al logos. A la luz de nuestro planteamiento hermenéutico este viejo conocimiento de la primacía del oír no es sólo universal en el sentido de que en él todo puede hacerse palabra. El sentido de la experiencia hermenéutica reside más bien en que, frente a todas las

⁶² H. GADAMER, *Estética y hermenéutica...*, 60.

⁶³ H. GADAMER, *Estética y hermenéutica...*, 62.

formas de experiencia del mundo, el lenguaje pone al descubierto una dimensión completamente nueva, una dimensión de profundidad desde la que la tradición alcanza a los que viven en el presente. Tal es la verdadera esencia del oír: que incluso antes de la escritura, el oyente está capacitado para escuchar la leyenda, el mito, la verdad de los mayores⁶⁴.

Con esto Gadamer ubica la comprensión como la experiencia hermenéutica del oír. El estar capacitado para escuchar el *logos*, en el campo teológico, es tener contacto directo con el Verbo Encarnado. La esencia del oír, en efecto, consiste en Encarnar la Palabra de Dios: máxima expresión de la función hermenéutica de la comprensión.

4. Hermenéutica y revelación: una mirada desde Paul Ricoeur

En el apartado anterior se presentó el problema fundamental de la hermenéutica para Gadamer: la relación existencial del proceso interpretativo que se actualiza en la vida del creyente que, al oír la Palabra de Dios en la palabra inspirada, lo lleva a cambiar de vida. En este apartado, se reflexiona sobre la relación entre hermenéutica existencial y bíblica; de este modo se retoma el problema fundamental de la hermenéutica: la interpretación. Paul Ricoeur en su libro *Fe y filosofía* en el capítulo V, explica de manera detallada cómo la hermenéutica tiene una vinculación estrecha con la revelación en las Sagradas Escrituras.

Para Ricoeur, el cristiano es “el creyente que intenta comprenderse entendiendo mejor los *textos* de su fe”⁶⁵. Podríamos decir entonces que el cristiano auténtico es aquel que está en una dinámica constante de la comprensión de sí mismo desde la Palabra de Dios: apertura y disponibilidad a la verdad como condición de posibilidad a la dinámica del discernimiento y la conversión.

La comprensión, en este sentido, se da en la medida que el acontecimiento cotidiano esté en correlato con la revelación de Dios, es decir, la persona que es capaz de comprender su existencia desde la verdad en lo

⁶⁴ H. GADAMER, *Verdad y método I...*, 554.

⁶⁵ P. RICOEUR, *Fe y filosofía...*, 138.

revelado como acontecimiento. Ahora bien, no es una comprensión unívoca sino múltiple, porque cada ser humano es un destinatario potencial de la Palabra de Dios en su condición de inmanente, es decir, en su *ser-ahí* en el mundo de la vida. Por eso para Ricoeur “hay interpretación allí donde hay sentido múltiple y es en la interpretación donde la pluralidad de los sentidos se pone de manifiesto”⁶⁶, porque cada persona es una forma de representación del mundo⁶⁷.

La multiplicidad de las interpretaciones se da por la pluralidad de las comprensiones latentes y patentes en el texto; hay tantas interpretaciones como lectores en el mundo, sin embargo, la verdad de fe para el cristiano creyente solo tiene una forma: el acontecimiento central de la persona del Señor Jesús⁶⁸. No podemos comprender simplemente una forma de ver el mundo sino tener en cuenta las múltiples voces que conforman y configuran la realidad social.

Una lectura desprevenida del texto nos podría alejar del mundo en que vivimos, es decir, inmiscuirnos solo en el escenario de *la cosa del texto*. Por eso es importante que el lector-intérprete actualice el contenido de la Escritura para responder a los retos de la realidad social, política, cultural en donde sucede la interpretación en el acontecimiento experiencial de fe. El *ser-ahí* es mundano, es decir, su condición ontológica existencial lo ubica en un ahí específico. La actualización del texto, por ende, se realiza en el escenario contemporáneo del *ser-ahí*. La virtualidad simbólica del texto habla al mundo real del lector-intérprete en una interacción dialógica entre lo fijado por la escritura y la realidad fáctica de la existencia del ser humano.

De ahí que la Palabra de Dios, en su riqueza espiritual, habla a la experiencia misma del ser humano y la convoca a la santidad. Por eso, Paul Ricoeur afirmó:

la idea de revelación pertenece [consiste en] que Dios está íntimamente por encima de los pensamientos y las palabras del hombre, que nos

⁶⁶ P. RICOEUR, *Fe y filosofía...*, 17.

⁶⁷ Cf., A. SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación*, Alianza Editorial, Madrid 2018, 113.

⁶⁸ Cf., J. DUVALL, *Hermenéutica. Entendiendo la Palabra de Dios, Un acercamiento práctico a la lectura, interpretación y aplicación de la Biblia*, Clie, Barcelona 2008.

dirige sin que comprendamos sus caminos, que el enigma del hombre oscurece por sí mismo hasta las claridades que Dios le comunica. [...] Entre el secreto y la mostración está la revelación⁶⁹.

Dios se revela al ser humano en su Palabra y permite que ahonde en el misterio de lo revelado, para que la existencia de la persona sea comprendida de manera auténtica, es decir, desde la santidad⁷⁰. No cabe duda de que la Revelación se muestra como un acontecimiento cotidiano, que entra en la experiencia de la vida diaria, y le da un nuevo sentido a la existencia. El acontecimiento manifiesto revelado posibilita y facilita la comprensión de la vida que se ve involucrada en la dinámica del llamado y en el testimonio. El ser testigo, en efecto, es la forma privilegiada, según Ricoeur, de la revelación⁷¹.

La idea más completa de la revelación, en tanto que vincula a la persona del creyente con el discurso revelado, es la del testimonio. En ella se manifiesta la experiencia primigenia de la revelación en tanto que escapa de toda comprensión coactiva de lo revelado. Lo coactivo para Paul Ricoeur son el conjunto de verdades reveladas de forma impuesta, oscura y esquematizada en la dogmática conceptual de la fe⁷². De otro lado, el testimonio da algo que interpretar y reclama ser interpretado.

La persona del testigo se convierte en la forma más auténtica de la revelación, toda vez que su origen no está latente en lo coactivo sino en la experiencia religiosa primigenia natural. El dar testimonio de algo involucra la misma existencia; por esto, “ese compromiso, este riesgo asumido por el testigo hacen que el testimonio sea algo más y sea otra cosa que una simple narración de cosas vistas, el testimonio es también el compromiso de un corazón puro y un compromiso hasta la muerte. Pertenece al destino trágico de la verdad”⁷³.

El testimonio de los apóstoles de Cristo Resucitado cautivó la experiencia religiosa de otras personas, porque en ellos estaba patente una expe-

⁶⁹ P. RICOEUR. *Fe y filosofía...*, 152.

⁷⁰ Cf., FRANCISCO, *Exhortación Apostólica Gaudete Exsultate sobre el llamado a la santidad en el mundo actual*, Editrice vaticana, Vaticano 2018.

⁷¹ Cf., P. RICOEUR. *Fe y filosofía...*, 109.

⁷² Cf., P. RICOEUR. *Fe y filosofía...*, 137.

⁷³ P. RICOEUR, *Fe y filosofía...*, 117.

riencia trascendental inexplicable. El testimonio, por ejemplo, de los primeros padres de la Iglesia, que dieron su vida por hacer de su vida una apologética de la fe en el Señor Jesús, se convierte en vivo ejemplo existencial de la revelación del acontecimiento. Así lo afirmó Tertuliano “isemilla es la sangre de los cristianos!”⁷⁴. Para hacerle justicia a una noción auténtica de la idea de la revelación no podemos constreñir su comprensión por la idea oscura de lo coactivo, sino más bien, sobre la idea del testimonio. El testimonio que es comunicado a los creyentes se convierte en discurso existencial, cuyo objetivo es dar al lector-intérprete las herramientas necesarias para dar cuenta de su fe, motivando la vivencia auténtica de su experiencia de santidad como legado espiritual en el encuentro con el texto sagrado.

Si “toda hermenéutica es, explícita o implícitamente, comprensión de sí por el desvío de la comprensión de otro”⁷⁵ dice Paul Ricoeur, entonces la Palabra de Dios permite al cristiano lector-intérprete comprender el mensaje del Evangelio y posteriormente la comprensión de su vida. La comprensión de sí en lo otro involucra a la persona en la dinámica del cambio y la conversión.

El testimonio es concomitante a la idea de aplicación propuesta por Gadamer en tanto comprensión, como lo hemos explicado en el anterior apartado. Lo aplicable en el encuentro con la Palabra inspirada se convierte en testimonio de vida. En efecto, la dialéctica que se establece entre la existencia y la revelación se da en el plano inmanente de la vida cotidiana. Dios habla al hombre cotidiano en el devenir de sus múltiples acontecimientos que conforman su narrativa existencial. La novedad de su rutina se ve impregnada por la Palabra de Dios que es significativa al oyente que establece una relación vital con el mensaje evangélico.

El ser humano que se comprende en el mundo del texto como acontecimiento, lo hace en el plano inmanente de los sucesos de la vida diaria. Ahora bien, el cristiano, en concreto, encuentra en el testimonio la forma auténtica de la experiencia religiosa en donde las estructuras fundamentales de su existencia se ven compenetradas por la resolución definitiva de la existencia, coadyuvando a la reflexión progresiva por el sentido de la vida, que no es definitiva en tanto a su determinación, pero sí a su iluminación.

⁷⁴ TERTULIANO, *Apologético, A los gentiles*, Gredos, Madrid 2001, 190.

⁷⁵ P. RICOEUR, *El conflicto de las interpretaciones...*, 21.

La actitud del discernimiento hace viable la comprensión de sí en lo otro, que se comporta, en este caso, como Palabra de Dios: hermenéutica existencial de la revelación en los acontecimientos cotidianos de la vida.

En este sentido, la tarea fundamental de la hermenéutica bíblica colinda con la finalidad propia de la hermenéutica de la apropiación. La comprensión del texto bíblico en sí mismo revela delante del lector-creyente el mundo que acontece en la cosa del texto. Su comprensión permite a la imaginación del lector tomar la decisión que suscita el texto en la existencia concreta del creyente.

La comprensión del texto, en este sentido, se convierte en el problema fundamental de la hermenéutica bíblica toda vez que cuando el lector entra en contacto con la Biblia y hace un acercamiento al texto, se comprende cada vez más a sí mismo, replantea las nociones fundamentales de su existencia y conduce a la conversión en el proceso hermenéutico existencial.

El cambio de vida, desde la hermenéutica existencial, es posible por la comprensión de la revelación, que opera como acontecimiento cotidiano, que, para algunos cristianos, irrumpe la experiencia habitual de la cotidianidad y se localiza en la esfera inmanente de la vida: el ser humano concreto se interroga por el significado de la vida y encuentra una respuesta progresiva al sentido de la santidad en su camino constante de conversión, motivado siempre por la comprensión del texto inspirado.

En resumidas cuentas: el problema fundamental de la hermenéutica existencial bíblica radica entonces en que el oyente de la Palabra puede llevar a la vida el mensaje bíblico por medio de la apropiación, como culminación de la búsqueda del sentido de la vida y la autenticidad⁷⁶. Apropiar la Palabra es hacer vida las nociones fundamentales de la inspiración bíblica desde el proceso de actualización. En Gadamer se vuelve imperativo rescatar el diálogo constante con la Tradición y en Paul Ricoeur en dejar emerger el texto en sí, para que una vez comprendido el creyente se comprenda cada vez más a sí mismo y tome la decisión de liberarse.

⁷⁶ Cf., H. TAO, "Lector e Interpretación Bíblica: Límites y estrategias", *Theologica Xaveriana* 67/1 (2017) 11-34.

5. Conclusión

La hermenéutica existencial bíblica sucede como un acontecimiento transcendental, potencialmente categorial e inmanente en la realidad personal y comunitaria del creyente. La experiencia cognitiva del acontecimiento se da por la comprensibilidad del creyente en los textos de su fe. Heidegger comprende “el acontecimiento” como una aventura, es decir, no hay plena certeza de lo que sucede dado que sus características fundamentales son lo espontáneo, lo fortuito y la casualidad. Afirma que “pensar un proyecto del despliegue esencial del Ser en cuanto que el acontecimiento tiene que ser aventurado, puesto que no conocemos el cometido de nuestra historia [den Auftrag unserer Geschichte]. Si tan sólo fuésemos capaces de experimentar [...] fondo el despliegue de esto desconocido en su ocultarse”⁷⁷.

El acontecimiento, desde esta perspectiva, se comprende como la sucesión dinámica cotidiana de la existencia dada por lo venturoso, fortuito, infortunado y la casualidad. Uno de los acontecimientos cotidianos, no rutinarios, para algunos cristianos es la lectura orante de la biblia⁷⁸. No pretendemos decir que únicamente el cristiano puede hacer experiencia de Dios con la biblia, sino que es una forma concreta donde Dios acontece Palabra.⁷⁹ Para Paul Ricoeur el acontecimiento hermenéutico cristiano tiene como campo específico en la Escritura porque “para la teología de la palabra el acontecimiento por excelencia es un acontecimiento de palabra”⁸⁰. En este sentido, la palabra como fundamento hermenéutico de la experiencia vital del sujeto-intérprete opera como aquello que acontece

⁷⁷ M. HEIDEGGER, *Contribuciones a la filosofía del acontecimiento*, Ril, Santiago de Chile 2002, 26.

⁷⁸ “Es criterio de la teología católica el reconocimiento de la primacía de la Palabra de Dios. Dios habla «de muchas y variadas formas», en la creación, a través de los profetas y sabios, a través de las Sagradas Escrituras, y de manera definitiva, por medio de la vida, muerte y resurrección de Jesucristo, la Palabra hecha carne (cf. He 1,1s). No. 9, en: COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La teología hoy: perspectivas, principios y criterios* (2011), disponible en: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_20111129_tologia-oggi_sp.html, citado 20 mayo 2020. Aunque todos los cristianos actualmente no restringen su encuentro con Dios en las Sagradas Escrituras, sin embargo, consideramos, en el contexto del trabajo, que la Palabra de Dios en tanto texto inspirado es una forma privilegiada como la persona del creyente hace experiencia de Dios como acontecimiento cotidiano.

⁷⁹ Cf., A. ARTOLA, *Biblia y Palabra de Dios*, Verbo Divino, Navarra 2010.

⁸⁰ P. RICOEUR, “Acontecimiento y sentido”, *Revista de filosofía* 19 (1981) 5.

muchas veces de forma desprevénida, es decir, escapa a toda programación convencional. Así lo relata la experiencia trascendental de San Agustín en las Confesiones, capítulo VIII, con la fórmula imperativa de la voz de la conciencia: “toma y lee”⁸¹.

La tarea hermenéutica bíblica, según Paul Ricoeur “no es suscitar la decisión en el lector, sino en primer lugar dejar que se despliegue el mundo de ser que es la cosa del texto bíblico”⁸². Esta es la esencia de la pragmática de la comprensión: dejar que el mundo del texto se despliegue para que sea acto interpretativo existencial.

En conclusión, desde los aportes de Martín Heidegger, Rudolf Bultmann, Hans-George Gadamer y Paul Ricoeur es que el destinatario privilegiado de la Palabra del Dios es el oyente que ha compenetrado con la estructura misma de lo revelado en su existencia. El texto como acontecimiento se escapa de su autor, desaparece su mundo y se instaura un mundo posible dado por la interconexión simbólica entre el mundo del texto y el mundo del lector: la aparición de un mundo posible. Lo posible, en términos del acontecimiento fortuito, es todo aquello que puede ser objeto de la acción, es decir, de la operatividad de la experiencia hermenéutica en sí misma. De ahí que la enseñanza de la biblia desde la exégesis permite la comprensibilidad de la existencia en el mundo.

En últimas, el texto bíblico inspira al lector-creyente para que, en primer lugar, comprenda el texto en sí; y, en un mismo movimiento comprenderse delante de él y, de esta forma, se defina las decisiones fundamentales de la vida. La hermenéutica, en este caso, bíblica, tendría la función de develar la carga simbólica del texto⁸³, que se comporta como un objeto literario que pone de manifiesto la experiencia interpelante de la palabra. La vinculación del lector con el texto se da por la significatividad del acontecimiento revelado. Además, la significatividad está en correlación con el sentido de la vida, porque aquello que da significado a la existencia, es decir, que deja una huella imborrable en el ser que comprende su existencia, es revelación categorial que irrumpe en la experiencia cotidiana de la persona en su ac-

⁸¹ AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2013, 267.

⁸² P. RICOEUR, *Del texto a la acción...*, 117.

⁸³ P. RICOEUR, *Del texto a la acción...*, 120.

tualidad. La lectura orante de la Palabra de Dios, como acontecimiento, da sentido a la vida del intérprete-creyente. La interacción dialógica con la palabra permite al lector comprenderse a sí mismo en los textos de su fe⁸⁴, allí donde el misterio sublime es revelado como acontecimiento categorial inmanente en la configuración de las estructuras fundamentales del sentido del ser solo accesible, en palabras del Señor, a los sencillos y humildes de corazón.

Bibliografía

- AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2013.
- ARTOLA, A., *Biblia y Palabra de Dios*, Verbo Divino, Navarra 2010.
- BAENA, G., *Fenomenología de la revelación. Teología de la Biblia y hermenéutica*, Verbo Divino, Navarra 2011.
- BAUDRILLARD, J., *Cultura y simulacro*, Kairós, Barcelona 1978.
- BENEDICTO XVI, *Exhortación Apostólica postsinodal Verbum Domini sobre la Palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia*, Editrice vaticana, Vaticano 2010.
- BULTMANN, R., *Creer y comprender*, Stvdium, Salamanca 1974.
- CABALLERO, J., *Hermenéutica y Biblia*, Verbo Divino, Navarra 1994.
- CASAS, J., “La contingencia de la Palabra de Dios, presupuesto necesario de la hermenéutica bíblica”, *Veritas* 27 (2012) 137-164.
- CASTELLS, M., *La era de la información. La sociedad red*, Siglo XXI, Ciudad de México 2006.
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La teología hoy: perspectivas, principios y criterios* (2011), en: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_20111129_teologia-oggi_sp.html, citado 20 agosto 2020.
- CONCILIO VATICANO II, *Constitución Sacrosanctum Concilium sobre la sagrada liturgia*, Editrice vaticana, Vaticano 1963.
- DUVALL, J., *Hermenéutica, Entendiendo la Palabra de Dios, Un acercamiento práctico a la lectura, interpretación y aplicación de la Biblia*, Clie, Barcelona 2008.

⁸⁴ Cf., J. CABALLERO. *Hermenéutica y Biblia*, Verbo Divino, Navarra 1994.

- FRANCISCO, *Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium sobre el anuncio del evangelio en el mundo actual*, Editrice vaticana, Vaticano 2014.
- _____, *Exhortación Apostólica Gaudete Exsultate sobre el llamado a la santidad en el mundo actual*, Editrice vaticana, Vaticano 2018.
- GADAMER, H., *Estética y hermenéutica*, Tecnos, Madrid 1998.
- _____, *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona 2002.
- _____, *Verdad y método I*, Sígueme, Salamanca 1999.
- _____, *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca 1998.
- GRONDIN, J., *¿Qué es la hermenéutica?*, Herder, Barcelona 2008.
- HEIDEGGER, M., *Contribuciones a la filosofía del acontecimiento*, Ril, Santiago de Chile 2002.
- _____, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México 2018.
- RICOEUR, P., “Acontecimiento y sentido”, *Revista de filosofía* 19 (1981) 5-24.
- _____, *Amor y justicia*, Siglo XXI, Ciudad de México 2015.
- _____, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2001.
- _____, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2015.
- _____, *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, Prometeo, Buenos Aires 2008.
- _____, *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*, Prometeo, Buenos Aires 2008.
- _____, *Ideología y utopía*, Gedisa, Barcelona 2012.
- SCHNEIDER, M., *Teología como biografía*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2000.
- SCHOPENHAUER, A., *El mundo como voluntad y representación*, Alianza Editorial, Madrid 2018.
- TAO, H., “Lector e Interpretación Bíblica: Límites y estrategias”, *Theologica Xaveriana* 67/1 (2017) 11-34.
- TERTULIANO, *Apologético, A los gentiles*, Gredos, Madrid 2001.
- TRACY, D., *Pluralidad y ambigüedad. Hermenéutica, religión, esperanza*, Trotta, Madrid 1997.
- VELÁSQUEZ, E., “Discursos vacíos para oídos estancados. Hacia una hermenéutica de la acción”, *Revista de filosofía UCSC* 17/1 (2018) 91-115.
- _____, “La dimensión temporal del *Dasein* en la era virtual: para una hermenéutica existencial del tiempo”, *Versiones* 11 (2017) 40-68.

- _____, “La sociedad de consumo en *La Caverna* de Saramago. La aplicación de la función purgativa de la obra literaria”, *Escritos* 23/51 (2015) 497-524.
- _____, *La virtualización en el escenario contemporáneo de la educación*, Editorial Académica Española, Saarbrücken 2017.

Artículo recibido el 8 de agosto 2020.

Artículo aceptado el 15 septiembre 2020.

**“¿DOS NATURALEZAS EN LA PERSONA DE CRISTO?”
ANÁLISIS DEL CONCEPTO DE UNIDAD (ἕνωσις)
EN LA OBRA “¿POR QUÉ CRISTO ES UNO?”
DE CIRILO DE ALEJANDRÍA**

“TWO NATURES IN THE PERSON OF CHRIST?” ANALYSIS
OF THE CONCEPT OF UNITY (ἕνωσις) IN THE WORK
“WHY IS CHRIST ONE?” BY CYRIL OF ALEXANDRIA

Ricardo Andrés Ramírez Basualdo¹

Universidad Católica del Maule, Chile

Resumen

El presente artículo tiene como objetivo analizar y explicar el concepto de unidad (ἕνωσις) de las naturalezas humana y divina en la persona de Cristo, en Cirilo de Alejandría a partir de un estudio de su obra “¿Por qué Cristo es uno?” (378-444). El trabajo se centrará en el concepto de unidad (ἕνωσις) que utiliza san Cirilo para referirse a la unión hipostática de las dos naturalezas de Cristo: la divina y la humana. Para lograr lo anterior, esta exposición se desplegará en tres capítulos que darán respuesta a la pregunta metódica que guía la investigación. En un primer apartado se abordará la vida y obra del autor, como una manera de llegar a comprender las escuelas, pensamientos y doctrina que influyen en el contexto en que el autor plantea la obra dentro de la cual se encuentra la énosis (ἕνωσις) cristológica. Para luego, en un segundo apartado abordar un análisis del concepto de unidad en la persona de Cristo a partir de la obra ya mencionada. Finalmente, se realizará un análisis de las principales imágenes que utiliza Cirilo de Alejandría para explicar la unidad (ἕνωσις).

Palabras clave: Unidad (ἕνωσις), Cirilo de Alejandría, Naturaleza, hipóstasis, Cristo.

¹ Profesor de Filosofía, Licenciado en Filosofía y Licenciado en Educación por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso; Magister en Ciencias Religiosas y Filosóficas mención Teología por la Universidad Católica del Maule; Becario Conicyt (2016). Actualmente es Profesor de ética profesional Universidad Santo Tomás, Sede Viña del Mar. Miembro del Centro de Investigación en Religión y Sociedad (CIRS) de la Facultad de Ciencias religiosas y filosóficas de la Universidad Católica del Maule, Chile. Correo electrónico: ricardoramirezba@santotomas.cl

Abstract

This article aims to analyze and explain the concept of unity (ἕνωσις) of human and divine natures in the person of Christ, in Cyril of Alexandria from a study of his work "Why is Christ one?" (378-444). The work will focus on the concept of unity (ἕνωσις) that Saint Cyril uses to refer to the hypostatic union of the two natures of Christ: the divine and the human. To achieve this, this exhibition will be divided into three chapters that will answer the methodical question that guides the research. In the first section, the life and work of the author will be approached, as a way to understand the schools, thoughts and doctrine that influence the context in which the author raises the work within which is the Christological enosis (ἕνωσις). Then, in a second section, to address an analysis of the concept of unity in the person of Christ from the work already mentioned. Finally, an analysis will be made of the main images that Cyril of Alexandria uses to explain unity (ἕνωσις).

Keywords: Unity (ἕνωσις), Cyril of Alexandria, Nature, hypostasis, Christ.

I. Introducción

En los primeros siglos del cristianismo surgieron las primeras comprensiones e intentos de formulación de la divinidad y humanidad de Jesús, las erróneas fueron conocidas a posteriori como herejías cristológicas, las cuales dieron lugar a formas variadas de reduccionismo que intentaban redimensionar el misterio de Jesucristo, aunque no siempre se hacían con esa intención, pues a menudo sus protagonistas se movían por el deseo sincero de verter el misterio a su cultura.

Los primeros esbozos de tipo reduccionista se hallaban en la doctrina desarrollada por los docetas. A fines del primer siglo de la era cristiana, esta corriente tendió a reducir la existencia humana de Jesús a pura apariencia o a teofanía bajo forma humana, llegando a postular que la narración evangélica era ficticia. En los siglos II y III el reduccionismo cristológico iba dirigido a la condición divina de Jesús, donde consideraron que Cristo habría sido adoptado por Dios, dando lugar a herejías como el adopcionismo, sabelianismo, arrianismo, entre otras.

Por su parte, durante el siglo IV surgieron los errores del reduccionismo cristológico referentes a la unión entre sus naturalezas divina y humana. En este debate hizo aparición Arrio, sacerdote de Alejandría, para quien el Hijo no era de la misma substancia que el Padre, sino que solo participaba

de Dios como ser creado. Dicha idea fue fuertemente condenada en el 325 por el Concilio de Nicea. Cuando se pensaba que el Magisterio se había aclarado y había erradicado todos los errores trinitarios, luego, surgieron herejías a partir de la problemática del misterio de la unión de las naturalezas de Cristo. Por su parte, el nestorianismo mantenía la distinción, pero sacrificaba la unión de las naturalezas de Cristo. Nestorio (386-451) fue un monje de Antioquia, quien después ocupó dicha sede, él distinguía dos naturalezas en Jesucristo, negando la afirmación de que, en la Pasión, el Verbo había sufrido; y también negó a la Virgen María el título de Madre de Dios, lo que provocó el mayor escándalo.

San Cirilo respondió a todo esto, desde su sede episcopal en Alejandría, afirmando que la segunda persona de la Trinidad era aquella que bajó a abrazar la condición humana. Cirilo se estableció en el término clave de "unión", para defender la unión hipostática de la condición humana y de la divina. Pues en virtud de dicha unión las propiedades de cada naturaleza se pueden y deben predicar de la única persona de Cristo.

Teniendo a la vista la posición clave de Cirilo de Alejandría en el desarrollo de la formulación y comprensión del dogma cristológico, la presente investigación tiene como objetivo analizar y explicar el concepto de unidad (ἕνωσις) de las naturalezas humana y divina en la persona de Cristo, a partir de un estudio de su obra "¿Por qué Cristo es uno?" (378-444).

El enfoque del trabajo es interpretativo, pues se pretende comprender un concepto a partir de un contexto histórico, filosófico y teológico de un autor y obra determinada, que de alguna u otra forma influyeron y fueron parte de él. Pues el estudio crítico proporciona certezas con respecto a la información que procede de las fuentes.

Para lograr lo anterior, esta exposición se desplegará en tres capítulos. En un primer apartado se abordará la vida y obra del autor, como una manera de llegar a comprender las escuelas, pensamientos y doctrina que influyen en el contexto en que plantea la obra dentro de la cual se encuentra la énosis cristológica. Para luego, en un segundo apartado abordar un análisis del concepto de unidad en la persona de Cristo a partir de la obra ya mencionada. Finalmente, se realizará un análisis de las principales imágenes que utiliza Cirilo de Alejandría para explicar la unidad (ἕνωσις) cristológica.

Para esta investigación se utilizará el texto de Cirilo “*¿Por qué Cristo es uno?*” preparado por Leone García-Jalón (1991)². Además de otros autores que suponen aportes originales en la reflexión del pensamiento de Cirilo de Alejandría y, específicamente, del tema abordado, entre quienes destaca la autora griega contemporánea, Eirini Artemi.

2. Acerca del autor: Cirilo de Alejandría

2.1. Vida

Para entender la formulación del concepto énosis (ἕνωσις) en esta investigación es importante hacer un breve recorrido por la historia del autor, con el fin de comprender una vida y obra marcadas por el conflicto teológico.

Cirilo de Alejandría nació, probablemente, en Theodosio en el Delta del Nilo. La primera fecha registrada de su vida es el 403 d.C., cuando siendo un joven lector, acompañó a su tío Teófilo a Constantinopla. En dicho viaje, Teófilo participaba en el Sínodo de la Encina, cerca de Calcedonia, en el cual San Juan Crisóstomo había sido depuesto de su sede de Constantinopla. Dentro de lo anecdótico de su vida destacaba la atribución del asesinato de la filósofa Hypatia en el 415, quien era pariente del gobernador Orestes, con el que Cirilo sostuvo una áspera lucha en su acción contra los novacianos. Además de ello, se le conoce por no haber tenido una vida tranquila, lo que culmina en su muerte, el 27 de junio del año 444³.

En la doctrina cristológica de Cirilo de Alejandría se pueden encontrar tres pilares fundamentales del contenido cristológico resumibles en el “qué”, “por qué” y el “cómo”. En primer lugar, el “qué” ha de aferrarse a la proposición primaria de que hay un solo referente de sujeto en todos los actos encarnados de la vida psíquica e intelectual de Cristo, este sujeto personal no ha de ser otro que la Palabra eterna de Dios⁴.

² CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Por qué Cristo es uno?*, Ciudad Nueva, Madrid 1991.

³ Cf., L. LUIGI, “Introducción”, en: CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Por qué Cristo es uno? ...*, 6.

⁴ Cf., J. MCGUCKIN, *St. Cyril of Alexandria the Christological controversy, its history, theology, and texts*, Brill, Leiden - New York, 1994, 194.

Cirilo siempre estuvo obsesionado con el significado de la encarnación, al que se refería a partir de Jn 1,14, a partir del cual formó el *quid* de su enseñanza. En su mente la salvación de la humanidad fue el motivo de la encarnación, como medio para nuestra salvación. De hecho, durante al menos treinta años, Cirilo basó sus escritos cristológicos a partir de los mismos textos primarios del Nuevo Testamento, sobre todo en Jn 1, 14: "Aquel Verbo fue hecho carne, y habitó entre nosotros (y vimos su gloria, gloria como del unigénito del Padre), lleno de gracia y de verdad". Siguiendo la misma tradición teológica de su predecesor san Atanasio de Alejandría, quien marcó la visión soteriológica en su Cristología⁵.

En segundo lugar, el "por qué" de la doctrina cristológica se refería a la intimidad transformadora con Dios. Mientras que el "cómo" se refería a la conexión que intentaba trazar Cirilo entre la cristología y la soteriología.

El corpus de obras de Cirilo es tan extenso como el de cualquier Padre de la Iglesia antigua, quizás exceptuando a Orígenes y Crisóstomo. Pudiendo clasificar sus obras en: exegéticas, dogmáticas, polémicas, cartas pascales, sermones y cartas de temas más generales. Las obras dogmáticas y polémicas se dirigen, por una parte, en contra de los arrianos y, por otra, contra Nestorio y sus seguidores.

Las obras contra los arrianos tratan, principalmente, de la Santísima Trinidad, mientras las que son contra los Nestorianos son de carácter cristológico: Doce Anatematos contra Nestorio, tres apologías, notas sobre la encarnación del Unigénito, y la obra principal de la presente investigación: "*¿Por qué Cristo es uno?*"

En la Cristología de Cirilo se puede observar el entendimiento pedagógico de las Sagradas Escrituras, interpretando el Antiguo Testamento mediante metáforas maduras y bellas, por ejemplo, entendía a Cristo como mediador, lo que es bastante importante para entender la Revelación. De ahí que insistía en la perfección de la divinidad del Verbo como plenitud de su humanidad, siendo mediador y redentor⁶.

Aunque no fue el primero en mencionarlo, Cirilo se refería a Cristo como el segundo Adán, tópico que abordó en su obra "*¿Por qué Cristo es*

⁵ Cf., L. LUIGI, "Introducción", en: CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Por qué Cristo es uno?...*,13

⁶ Cf., L. LUIGI, "Introducción", en: CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Por qué Cristo es uno?...*, 23.

uno?". En ella consideraba las palabras de Jesús "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" haciendo alusión a que Adán no pudo llorar al Padre, porque no era inocente, mientras que Cristo, es el que realizó un segundo comienzo (ἀρχή), por lo cual se le denominó segundo Adán⁷.

Ahora bien, Cirilo no fue el primero en utilizar una tipología pasada, algunos como Metodio parecían usarlo más ampliamente, e Ireneo lo usaba como un concepto teológico central en su ataque contra los gnósticos⁸. Burghardt en su estudio sobre Cirilo rescata que la redención es recapitulación y la recapitulación significa la restauración del estado original. Lo anterior es mencionado a propósito del uso reiterado de palabras con raíces tales como "hacer", "crear", "hacer vida", las cuales se pueden utilizar para referirse a la creación. En cambio, cuando se refería a la obra de Cristo usa verbos como "reformular", "recrear", "transformar", etc.⁹.

2.2. "¿Por qué Cristo es uno?"

La fuente principal de esta investigación: "*¿Por qué Cristo es uno?*" fue escrita en forma de diálogo dirigido, principalmente, contra Nestorio y también a Teodoro de Mopsuesto y Diodoro de Tarso. Este último, pilar de la ortodoxia, planteaba que la unión de lo divino con lo humano es una simple habitación del Verbo en un hombre.

Se estima que la obra se compuso aproximadamente entre los años 434 y 437, su contenido puede dividirse en tres puntos: La maternidad de María, el problema de las dos naturalezas en Cristo y la interpretación de algunos pasajes bíblicos para dar a entender el sufrimiento por naturaleza.

Sobre la maternidad, se observa que apela a lo tradicional, puesto que María es *Theotokos* (Θεοτόκος), y no *Christotokos* (Χριστοτόκος) ni *anthropotokos* (ανθρωπότοκος), esto lo explicó desde la *Comunicatio Idiomatum*, la comunicación de naturalezas, Cirilo hacía entender que Theotokos es consecuencia de la doctrina cristológica. El problema central para

⁷ Cf., R. WILKEN, "Exegesis and the history of theology: Reflections on the Adam-Christ typology in Cyril of Alexandria", *Church History* 35/2 (1996) 146.

⁸ Cf., R. WILKEN, "Exegesis and the history of theology...", 142.

⁹ Cf., R. WILKEN, "Exegesis and the history of theology...", 143.

Cirilo era la persona de Cristo y la relación en él entre la naturaleza divina y la humanidad, lo que, finalmente, se definió en el Concilio de Calcedonia (451).

Durante el diálogo se observan dos interlocutores, por un lado, Cirilo (A) y por otro un amigo que expresa las ideas de los adversarios (B). Llama Dragones a todo hombre ambiguo con lenguaje de reminiscencia, que despreciaba los sagrados misterios¹⁰. La obra se ha extendido a lo largo de la tradición de la Iglesia de dos maneras: directa e indirecta. De manera directa: se evidencia en tres manuscritos, el *Monacensis graecus* 398 (siglos X-XI), pergamino, ff. 254r-298r, traducido por el humanista Buenaventura Vulcatius (15238-1614) y copiado con alguna laguna a causa de la mala conservación del manuscrito, por el bibliotecario M Ehinger. Luego, el manuscrito se puede encontrar en El *vatuicanus graecus* 596 (siglo XIV), códice en papel, ff. 394v-413r. Y finalmente, en el *vatopedinus* 390 del Monte Athos (siglo XIV), pergamino, ff- 205r249v¹¹.

La transmisión indirecta de la obra fue por medio de diferentes testimonios griegos. Los breves fragmentos contenidos en el *codex vaticanu* 1431, de finales del siglo V, y en dos largos pasajes contenidos en la *Panolplia Dommatica*, de Eutimio Zigabeno (siglo XI). Con frecuencia se hizo traducción siríaca de las "obras de Severo de Antioquía la cual, citando un texto próximo a Cirilo, y dado que dicha traducción fue hecha en una época muy antigua, podría ser de enorme ayuda para la reconstrucción del texto; pero desgraciadamente la traducción no es siempre real"¹². Otra fuente indirecta son los fragmentos de Cirilo en la obra de Temoteo en el Concilio de Calcedonia, consideradas como de las mejores traducciones.

El texto "*¿Por qué Cristo es uno?*" fue publicado por primera vez en traducción latina en 1605 por Buenaventura Vulcatius. Seguidamente, en 1638, Jean Aubert publicó también el texto griego en la edición completa de las obras de Cirilo, esta edición se basó en una copia hecha por Ehinger del *Monacensis graecus* 398, ella contiene muchas lagunas y varias erratas de imprenta. La más reciente edición crítica fue publicada en *Sources Chrétien* 97: *Cyrille d' Alexandrie, Deux dialogues Christologiques*, introdu-

¹⁰ Cf., L. LUIGI, "Introducción", en: CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Por qué Cristo es uno?...*, 22.

¹¹ Cf., L. LUIGI, "Introducción", en: CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Por qué Cristo es uno?...*, 19.

¹² L. LUIGI, "Introducción", en: CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Por qué Cristo es uno?...*, 20.

cion, texte critique, traduction et notes par G. M. de Durand, Paris 1964¹³. Cuya traducción es la que se ha utilizado en esta investigación.

3. Concepto de Énosis en la obra: “¿Por qué Cristo es uno?”

3.1. Énosis cristológica

La originalidad de la doctrina de Cirilo, a partir de la obra “¿Por qué Cristo es uno?” radica en el concepto de unión (ἔνωσις) de las naturalezas de Cristo. En dicho texto mostró que dos naturalezas están unidas en una misma persona, sin que una absorba o destruya a la otra. La relación entre ambas naturalezas implicaba una participación mutua, es más, implicaba una perfección de los elementos individuales de cada una de las naturalezas¹⁴.

Cirilo, para explicar el concepto de unidad (ἔνωσις) en Cristo, se apoyó constantemente en las Sagradas Escrituras, específicamente en Jn 1, 14, para afirmar que “Él era, como Dios, coeterno con el Padre que le ha engendrado y fue suya una generación inefable según conviene a su naturaleza”¹⁵. Con esta alusión dio respuesta a los que pretendían quitarle importancia a la realidad del Hijo unigénito de Dios y minorizar su grado de igual divinidad con el Padre, negando la consustancialidad y la perfecta identidad de su naturaleza. Además, el autor intentó dar respuesta a quienes explicaban el misterio de la Encarnación con independencia de la carne humana. Estas dos concepciones son para Cirilo, consecuencia de que Nestorio y sus discípulos no interpretaron bien la palabra “Emmanuel” (Εμμανουήλ), entendida como Dios con Nosotros. Al contrario, como para los nestorianos era absurdo que la sustancia del unigénito sea fruto de la carne y que haya sido capaz de salvar a la humanidad naciendo de una mujer, entendiendo al Cristo que estuvo históricamente con nosotros como quien presta un auxilio, salvando al mundo¹⁶.

¹³ Cf., L. LUIGI, “Introducción”, en: CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Por qué Cristo es uno?...*, 22-23.

¹⁴ Cf., J. MCGUCKIN, *St. Cyril of Alexandria...*, 196.

¹⁵ CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Por qué Cristo es uno?*, Ciudad Nueva, Madrid 1991, 33.

¹⁶ CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Por qué Cristo es uno?...*, 32.

Cirilo explicó que para Nestorio lo que se ha hecho carne, ha dejado de ser lo que era. De ahí que sea necesario explicar cómo Nestorio entiende el verbo “hacerse”. Para Cirilo, los nestorianos lo pensaban como una transformación o un cambio, ante lo cual respondía que, si Cristo es de naturaleza inmutable, no habría razón en cambiar lo que era. Muy por el contrario de lo que pensaban los de Nestorio, Cirilo no entendía el verbo hacerse como una transformación o un cambio. Siendo, para Cirilo un absurdo que en Dios exista mutación¹⁷. “Hacerse”, en el caso de Dios, es distinto a “mutar”, lo que interpretaba el autor a partir de Filipenses 2, 5-8, donde se afirma:

Haya, pues, en vosotros este sentir que hubo también en Cristo Jesús, el cual, siendo en forma de Dios, no estimó el ser igual a Dios como cosa a que aferrarse, sino que se despojó a sí mismo, tomando forma de siervo, hecho semejante a los hombres; y estando en la condición de hombre, se humilló a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz.

Cirilo al respecto afirmaba:

Pues, aunque es Dios, nacido de Dios por naturaleza, el Verbo Unigénito de Dios, resplandor de su gloria e impronta de la esencia de quien lo engendró, se hizo hombre, pero no porque se cambiara en carne o padeciese ninguna mezcla o mixtura o cualquier otra cosa igualmente insensata, sino porque se sometió a sí mismo al anonadamiento y en lugar del gozo que se le proponía, sin desdeñar la miseria de la condición humana¹⁸.

Es posible observar cómo no era claro ni fácil, en aquella época, comprender que la carne haya sido capaz de alcanzar la victoria sobre el pecado. Para ello era necesario comprender que Cristo no era solo carne, sino que al mismo tiempo era Dios y hombre. Además, hay que comprender que Cristo era Dios con comportamiento exterior de un hombre, en este senti-

¹⁷ CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Por qué Cristo es uno? ...*, 33.

¹⁸ CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Por qué Cristo es uno? ...*, 35 (718 c20 - d25).

do, Dios se hizo carne al despojarse de sí mismo tomando la condición de siervo, asemejándose a los hombres.

Cirilo explicaba el concepto de énosis (ἔνωσις) a partir de la diferencia con el concepto de conexión planteado por Nestorio para referirse a la relación de las naturalezas en la persona de Cristo. Para el pensador la énosis (ἔνωσις) era más fuerte e implicaba una mayor cohesión que la conexión nestoriana¹⁹. Cirilo definía el concepto unión como aquello que:

[...] no confunde las cosas que se dicen unidas, sino que indica más bien la concurrencia de las cosas que se dicen unidas como elementos unidos en algo. No siempre puede decirse que es uno solamente lo que es simple y de una sola especie, pues también constituyen una sola cosa algunos seres que se forman a partir de dos o más componentes, incluso si éstos pertenecen a especies diversas²⁰.

McGuckin afirma que, según Cirilo, si dos cosas se “unen” entre sí, sería lógico, quizás, llamarla como si fuesen dos, pero “unión” significa “hacer una realidad diferente”, es decir, que esas dos cosas que se han unido han de formar una sola. Lo que no significa que se niegue la presencia de aquellos dos que se han unido²¹. Con ello se distanciaba de Nestorio, porque “unión significa uno, mientras que conexión significa dos; y si una unión es lo que dice puede referirse a ella, después de que se haya logrado la unión, mediante una referencia verbal singular”²². Por ejemplo, si dos países se unen políticamente, no se les puede referir, luego de esa énosis (ἔνωσις), como dos países diferentes, aunque si se puede hablar de dos partes distintas, pero no más que eso. Esto es lo que se conoce como μια Φύσις, que, para Cirilo, era sinónimo de hipóstasis (ὑπόστασις)²³.

Por lo anterior Cirilo afirmaba en la obra:

no siempre puede decirse que es uno solamente lo que es simple y de una sola especie, pues también constituyen una sola cosa algunos seres

¹⁹ Cf., CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Por qué Cristo es uno?...*, 62 (733 b10).

²⁰ CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Por qué Cristo es uno?...*, 62 (733 b10).

²¹ Cf., J. MCGUCKIN, *St. Cyril of Alexandria...*, 205.

²² J. MCGUCKIN, *St. Cyril of Alexandria...*, 208. (Traducción propia).

²³ Cf., J. MCGUCKIN, *St. Cyril of Alexandria...*, 208.

que se forman a partir de dos o más componentes incluso si éstos pertenecen a especies diversos²⁴.

No solo se puede hablar de dos naturalezas, en la medida que sea, después de la unión en un sentido teórico, una realidad compuesta. Por ello hay que aclarar que uno no necesariamente significa simple. Para Cirilo si "dividen y separan del Verbo a quien es del linaje de David, ponen en entredicho que verdaderamente sea Dios e Hijo y admiten que sólo que lo es por comunicación y participación, pero con filiación y gloria propias"²⁵. Cirilo afirma que el Verbo se ha hecho carne, y, por tanto, se ha hecho hijo de David, no de manera ficticia, sino real, porque desciende según la carne. Sin dejar de ser lo que era: Dios de Dios²⁶.

Cirilo consideraba que es indecoroso, por un lado, dividir en dos al verdadero Hijo de Dios por naturaleza; y, por otro lado, hablar de conexión, aplicable a muchos otros debido a su vínculo con Dios producto de la virtud y santidad²⁷. De ahí que se pueda sostener, que lo que ha de ser propio de quien lo ha asumido, por medio de esta unión indisoluble. Entonces puede legítimamente sostenerse que lo asumido ha venido a ser, por una unión indisoluble, propio de quien lo ha asumido y, por consiguiente, que Jesús es, por una parte, Dios, Hijo del verdadero Dios, y por otra quien ha nacido de una mujer según la carne. Cirilo, al respecto, intentaba argumentar de acuerdo con las siguientes preguntas:

¿puede afirmarse sin caer en el absurdo que haya tomado forma de esclavo quien es esclavo por naturaleza? ¿tomar forma de esclavo no es, por el contrario, propio de quien es verdaderamente libre y por esencia se halla fuera de los límites de la esclavitud?²⁸.

Para Cirilo un ejemplo de conexión es un discípulo, de quien se puede decir que está vinculado a su maestro por su deseo de aprender. La unión, en cambio, es indisoluble:

²⁴ CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Por qué Cristo es uno?...*, 62 (733 b10).

²⁵ CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Por qué Cristo es uno?...*, 88 (746 d20).

²⁶ Cf., L. LUIGI, "Introducción", en: CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Por qué Cristo es uno?...*, 76.

²⁷ Cf., CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Por qué Cristo es uno?...*, 63 (733 b10 -20).

²⁸ CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Por qué Cristo es uno?...*, 65 (734 b15).

entonces puede legítimamente sostenerse que ha asumido la venida a ser, por una unión indisoluble, propio de quien lo ha asumido y por consiguiente, que Jesús es, por una parte, Dios, Hijo de verdadero Dios, el solo y único Hijo en cuanto Verbo de Dios Padre divinamente nacido antes de toda edad y tiempo y que por parte, Él mismo, nació de una mujer según la carne en los últimos tiempos del siglo²⁹.

Por lo tanto, no es como afirmaban los nestorianos que un hombre virtuoso en gran medida ha recibido el Verbo de Dios, sino que es el mismo Verbo de Dios el que ha recibido la forma de esclavo, tomando el anadamiento propio del ser humano sin desdeñar la semejanza con la naturaleza humana, dando así a toda la humanidad el nombre de Hijos de Dios. Así, Cirilo afirmaba “quien estaba por encima de nosotros se hizo como nosotros y quien por naturaleza es libre se sometió a los confines de la servidumbre”³⁰. Lo que se realiza de la siguiente manera: no es necesario distinguir las naturalezas en el sentido de que una cosa será ajena a la otra, o de que alguna de ellas exista por separado y con independencia de la otra. Ambas están una junto a la otra, con unión indisoluble. Pues el Verbo se hizo carne, según dice San Juan 1, 14.

La unión no se trata de aquello que es numéricamente uno, sino que pueden ser dos o más. El Verbo de Dios es perfecto en su divinidad y en su humanidad, puesto que no tomó un cuerpo sin alma, sino uno animado por un alma racional. Sigue siendo lo que era: inmutable e impassible. En él no hay absorción de la naturaleza humana por la divina, pues posee uno solo todos los atributos de Dios y de hombre. De este modo afirmaba:

A uno sólo y al mismo pertenece existir y subsistir desde la eternidad y haber sido engendrado, según la carne, en los últimos tiempos. Quien, en cuanto Dios, era por naturaleza santo, en cuanto se manifestó como hombre fue santificado con nosotros, pues corresponde al hombre santificado³¹.

²⁹ CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Por qué Cristo es uno? ...*, 64 (734 a5 -b10).

³⁰ CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Por qué Cristo es uno? ...*, 65 (734 d30).

³¹ CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Por qué Cristo es uno? ...*, 55 (729 c20).

Sobre el tema, Camelot afirma que Cirilo “no quiere hablar de una simple cohabitación o conjunción ni de la ascensión de un hombre: El Verbo se ha hecho carne, no ha asumido un hombre, como piensa Nestorio”³², de esto se desprende que para el autor la unión se concreta mediante hipóstasis: en Jesucristo, Verbo encarnado, no hay más que un solo Cristo, un solo Señor, un solo ser subsistente, una sola hipóstasis: es el Verbo que continúa sin conversión, tanto después como antes de la encarnación. Además, Cirilo explicaba la unidad (ἕνωσις) hipostática a partir de cuatro términos: sin confusión, sin cambios, indivisible e inseparable.

Ni la naturaleza divina, ni la humana en Jesucristo sufrió cambio alguno, no se confundieron entre sí, no se dividieron ni separaron. A diferencia de que, si hubiese sido por conjunción, como afirmaba Nestorio, entonces hubiese sido por una unidad causada por dignidad de autoridad virtuosa de un hombre. Y, en ese caso, Pedro y Juan, que tenían el mismo honor, uno con el otro, hubiesen sido uno³³.

Por otra parte, Artemi explica que la conjunción no se entiende como una aposición, porque no es suficiente para la unidad natural³⁴. De ser ese el caso, entonces, todos podríamos poseer dicha unión con el Verbo, porque todo bautizado es uno solo en el Espíritu. Jesús no existió ni subsiste más que en y por el Verbo, el cual ha sido unido a su única hipóstasis (ὑπόστασις), pues al Verbo encarnado refiere a todas las acciones de Jesucristo, no es la carne de Cristo la que ha sufrido, sino que es el mismo Verbo hecho carne. En el pensamiento de Cirilo se puede entender que el Verbo al asumirse en la carne, sigue siendo Hijo por naturaleza del Padre, por poseer una misma persona con dos naturalezas en unión real³⁵.

Para lo cual se debe entender la definición de “naturaleza” (φύση) como “aquello por lo que el ser es lo que es y opera de una determinada forma”³⁶, siendo igual en todos los seres de la misma especie e incommunicable entre uno y otro. Si bien en Cristo existe una humana y otra divina, Cirilo afirma:

³² P. TH. CAMELOT, *Éfeso y Calcedonia*, Eset, Vitoria 1962, 40.

³³ Cf., E. ARTEMI, “Cyril of Alexandria’s critique of the term Theotokos by Nestorius Constantinople”. *In acta theologica*, 2012, 32 (2), 1 -16..., 10.

³⁴ Cf., E. ARTEMI, “The rejection of the term Theotokos by Nestorius Constantinople and the refutation of his teaching by Cyril of Alexandria” in *De Medio Aevo* 2/2 (2012)..., 142.

³⁵ L. LUIGI, “Introducción”, en: CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Por qué Cristo es uno?...*, 13

³⁶ L. LUIGI, “Introducción”, en: CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Por qué Cristo es uno?...*, 14.

Por razón de lo que a cada una de ellas le es propio, una cosa es la divinidad y otra la humanidad. Mas en Cristo, de un modo sorprendente e inexplicable, sin cambio ni confusión, ambas han convenido en una sola unidad (ἕνωσις)³⁷.

Porque para Cirilo había un solo Hijo que hizo suyo lo humano y, en ese sentido, lo confesaba como Dios y hombre al mismo tiempo. Además, planteaba que “la Palabra de Dios es, por naturaleza, inmutable e inalterable, y por su misma naturaleza es incapaz de sufrir³⁸. Poniendo el énfasis, no obstante, en la naturaleza divina, ya que después de la unión de ambas naturalezas se podía hablar de una divina en unión, sin desmerecer la humana, porque Cirilo utilizaba el lenguaje de dos naturalezas³⁹. Hasberg sostiene al respecto que la Cristología de unidad (ἕνωσις) de Cirilo permitió mejorar la comprensión de que dos naturalezas se unan⁴⁰.

La naturaleza es incomunicable en los seres racionales, con un supuesto racional denominado hipóstasis (ὑπόστασις), es decir persona. Es el caso de Cristo en el que la naturaleza humana es asumida y subsiste en la persona del Verbo, Hijo Unigénito de Dios, ambas naturalezas permanecían íntegras e inconfundibles. Difícil y casi imposible de comprender era para Cirilo cómo se hayan unido, pero aquellas interrogantes colaboran en el camino de la fe⁴¹.

3.2. *Imágenes que explican la énosis cristológica*

Para explicar el misterio de la unidad cristológica Cirilo utilizó diferentes imágenes. Por ejemplo, analizó al hombre que es uno, pero no homogéneo, pues es un compuesto de dos elementos: de alma y cuerpo, y se apoyó en san Pablo, para el cual había una diferencia sólo metafísica entre el hombre interior que es el alma y el hombre exterior que es el cuerpo⁴².

³⁷ CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Por qué Cristo es uno?...*, 68 (736 a5).

³⁸ P. GAVRILYUK, “Theopatheia; Nestorius’s main charge against Cyril of Alexandria”. *Scottish Journal of Theology* 56/2 (2003) 205.

³⁹ Cf., M. HASBERG, “The Cristology of St. Cyril of Alexandria and the representation of Cyrilline Christology in the Chalcedonian definition”, *Partial fulfillment of real (516) Patristic Christology*. Yale University, Yale Divinity School, 2016..., 6.

⁴⁰ Cf., M. HASBERGL, “The Cristology of St. Cyril of Alexandria...”, 6.

⁴¹ Cf., M. HASBERGL, *The Cristology of St. Cyril of Alexandria...*, 6.

⁴² Cf., J. MCGUCKIN, *St. Cyril of Alexandria...*, 196.

Otro modo de explicarlo es el caso del Arca de la Alianza, reconocida por todos como tal, a pesar de haber madera y oro en ella. McGuckin explica que, así como para Cirilo "el único Cristo era a la vez Dios y Hombre. La madera simboliza su humanidad, el oro es su deidad. Sin embargo, la madera está revestida de oro e indestructible y preciosa en el proceso, así como la humanidad fue transfigurada en su adopción por la deidad"⁴³. Es importante destacar que para el autor no era imposible por la bondad de Dios ser capaz de soportar la humanidad por voluntad propia, lo cual era tan increíble como el fuego fue soportado por la leña en el árbol que ardía para Moisés. Esto significa que, por decisión propia, la naturaleza divina superaría los límites de la naturaleza humana.

Este es un caso válido de analizar, puesto que intentaba demostrar que esta unión era transformadora más que destructora. Ahora bien, teniendo claro que la imagen del fuego y la madera era frágil, porque el fuego consume y a la vez cambia, incluso destruye, pero lo mismo sucedía en Cristo. Explica McGuckin que la madera simboliza a la humanidad, mientras que el fuego tiene el poder transformador de Dios, pero que no destruye la humanidad de la carne⁴⁴. Lo que se proponía Cirilo era resaltar la naturaleza dinámica del fuego y la madera, aunque no dejaba de ser una imagen un tanto defectuosa, porque el fuego terminaba por destruir la madera, lo que hacía conducir a que no continúe desarrollando este ejemplo más extensamente.

En el ejemplo del arbusto ardiente de Moisés se demostró, de alguna manera, que en Dios no hay nada imposible. Y es en base a estos tres ejemplos que es posible llegar a comprender la unidad hipostática, por la que no hay dos hijos o dos Cristo, como lo entendía Nestorio, para quien el hombre, Hijo de David, ha alcanzado una dignidad distinta por el don de la filiación: llegó a ser Hijo de Dios al haber sido asumido por el Dios Verbo. Como el Dios Verbo habitaba en él, alcanzó esa dignidad y obtuvo la filiación por un don gratuito. Suponer esto, para Cirilo, significaba que también en nosotros podría habitar el Verbo de Dios y podríamos ascender a una naturaleza divina.

⁴³ J. MCGUCKIN, *St. Cyril of Alexandria...*, 196 (Traducción propia).

⁴⁴ Cf., J. MCGUCKIN, *St. Cyril of Alexandria...*, 197.

Lo que Cirilo intentaba transmitir con estas imágenes era, en primer lugar, que dos realidades inherentes a menudo se ven más correctamente como una sola, de este modo afirmaba: "Una cosa es la divinidad y otra la humanidad. ¿De qué cosas podemos predicar la unión? No, ciertamente, de aquello que es numéricamente uno, sino de cosas que sean dos o más"⁴⁵. En segundo lugar, intentaba explicar que la unión compuesta es, a menudo natural, en la que actuaban mutuamente para producir una función visible (como es el caso del fuego con la madera). Y, en tercer lugar, que esta unión podía ser una transformación de manera radical de un elemento con otro sin implicar, necesariamente, la destrucción de alguno en el proceso.

Así en el ejemplo de unidad de alma y cuerpo se puede observar que se crea una nueva condición: la vida del ser humano, produciendo una realidad única a través de una interpretación dinámica. Hasberg explica que:

la analogía entre cuerpo y alma le permite a Cirilo afirmar que las dos naturalezas distintas se han convertido en una naturaleza única en Cristo sin comprometer ninguna de las naturalezas anteriores, así como el cuerpo y el alma son dos realidades diferentes que coexisten en el mismo cuerpo carnal⁴⁶.

Es en este sentido como Cirilo entendía la unión en Cristo, no como cambio o transformación, sino que siendo diferentes se unieron y hay un solo Cristo.

En esta unidad espiritual y física no se veía comprometido lo esencial de cada naturaleza, aunque la existencia de las dos no era de ninguna manera igual a la coexistencia separada de cada una. Sobre ellos explica McGuckin:

un ser humano individual no podía hacer ningún acto individual que fuera puramente espiritual o físico. Cada vez que un humano envolvía conscientemente el cuerpo y el alma en una unión continua e ininterrumpida, todo era, por lo tanto, un acto de cuerpo-alma, aunque el alcance de las respectivas influencias podía variar ampliamente⁴⁷.

⁴⁵ CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Por qué Cristo es uno?...*, 67 (735 c25).

⁴⁶ M. HASBERGL, "The Cristology of St. Cyril of Alexandria...", 6. (Traducción propia).

⁴⁷ J. MCGUCKIN, *St. Cyril of Alexandria...*, 199. (Traducción propia).

Es así como ocurría en la unión de la encarnación, donde se constituía una nueva condición, la del Dios encarnado en la historia, sin destruir la integridad de ninguno de los elementos, lo que constituyó la énosis (ἔνωσις). Así se conformaba una condición completamente nueva, que permitió a Dios experimentar la realidad histórica y condicionada personalmente.

A partir de las sagradas escrituras (Flp 2, 5-9) y de la doctrina cristiana, Cirilo manifestaba que confesamos:

El Verbo, que natural y verdaderamente es el resplandor de Dios Padre, tras haber asumido carne y sangre, sigue siendo, como dije poco ha, lo mismo, es decir, Hijo verdadero del Padre por naturaleza, y constituye uno solo y único, y no dos seres uno junto a otro, sino que su persona es una sola. De suerte que, reducidos a unidad real, más allá y por encima nuestra inteligencia y nuestra capacidad de comprensión, elementos de suyo tan diversos y separados, podremos recorrer sin error el camino de la fe. Confesamos que Cristo es uno solo y que el mismo es el nacido de Dios Padre en cuanto Dios Verbo y el descendiente del divino David según la carne⁴⁸.

Lo anterior permitía comprender que el Verbo de Dios se anonadó a sí mismo, de tal manera que asumió la carne, tomó la condición de esclavo, se asemejó al humano, se humilló a sí mismo y se sometió a los límites de la humanidad.

Siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios, sino que se despojó de sí mismo tomando condición de siervo, haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre; y se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz.

Pero, aun así, siguió siendo Dios y no recibió como un don aquello que le correspondía por naturaleza. El concepto unión (ἔνωσις) permitió entender según Cirilo de Alejandría que el Verbo se ha hecho carne, hombre, y por tanto Hijo de David de modo no ficticio, sino real, en cuanto descendiente de aquel según la carne y, al mismo tiempo, siguió siendo lo que era, Dios de Dios.

⁴⁸ CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Por qué Cristo es uno?...*, 77 (740 c20).

Esto explicaba mostrando las diferencias de edades entre Juan el Bautista y Jesús, para que se entendiera puesto que para él Jesús era menor en edad cronológica. Ciertamente: aunque el Emmanuel, en cuanto hombre había nacido después de Juan, sin embargo, como Dios, existía antes del tiempo. Por eso, debido a su naturaleza divina era eterno (Jn 1, 29-31).

Además, hay que considerar que Juan el Bautista proclamaba que Jesús era el Hijo de Dios; si hubiera creído otra cosa, según Cirilo, habría planteado que “este es quien ha llegado a ser Hijo por un don gratuito debido a su unión con el verdadero Hijo por naturaleza”⁴⁹.

Juan el Bautista reconoció que Cristo era uno y el mismo, santificado como Dios y como hombre. De modo que si no hubiese sido por la carne que perteneciera al Verbo que vivifica, no hubiese podido ser de otra manera. Siendo esto último una razón por la que Nestorio fue capaz de alabar a Cirilo por mantener la división de las naturalezas y la conjunción (συνάρθεια) que se dan en una sola persona, aunque reprochaba cuando entendió que el Verbo había sido creado. Puesto que, para Nestorio, una clara distinción entre las propiedades de las naturalezas hubiera sido una solución efectiva y simple a todas las ambigüedades y contradicciones que representaba la doctrina de Cirilo.

En suma, la unión planteada por Cirilo era según “unión e hipóstasis” (ἔνωσις καθ' ὑπόστασις), ya que, de lo contrario, las dos physis se identificarían con sus propias hipóstasis o se daría la unión moral como postulaba el apolinarismo y el nestorianismo. En palabras de Cirilo:

las naturalezas, sin embargo, que se combinaron en esta unión real eran diferentes, pero de los dos juntos es un Dios el Hijo, sin la diversidad de las naturalezas destruidas por la unión. Porque se hizo una unión de dos naturalezas, y por lo tanto confesamos un Cristo, un Hijo, un Señor... dos naturalezas, por una unión inseparable, se encontraron juntas en él sin confusión e indivisiblemente⁵⁰.

Dicho esto, indicaba que el Logos es el sujeto personal directo y único de la encarnación y todas las acciones encarnadas, puesto que es según

⁴⁹ CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Por qué Cristo es uno?...*, 77 (740 c20).

⁵⁰ E. ARTEMI, “Cyril of Alexandria’s critique of the term Theotokos by Nestorius Constantinople” ..., 7. (Traducción propia).

hipóstasis (ὑπόστασις) en la medida que hay un solo sujeto individual con dos niveles distintos de realidad. Cirilo afirmaba que “Hay un solo Hijo, el Verbo, hecho hombre por nosotros y todo es suyo, palabras y acciones, tanto las divinas como las humanas”⁵¹. Para Cirilo, la unión se efectúa porque hay un solo sujeto personal de las acciones divinas y humanas, siendo él mismo a la vez Dios y hombre, como afirma McGuckin, que la unión es un evento real y concreto, no una acción cosmológica⁵². Eso sí, esta unión tipo hipostática tiene su límite, porque todas las cosas creadas deben obedecer a los límites propios de cada una de sus naturalezas. Afirmaba Cirilo:

En haber asumido la carne y haber tomado la condición de esclavo, en haberse asemejado a nosotros quien por naturaleza no nos es semejante, sino superior a toda la creación. Fue así como se humilló a sí mismo, sometiénndose a los límites de la humanidad para lograr nuestra salvación. Pero, aun así, seguía siendo Dios, y no recibió como don lo que por naturaleza le correspondía⁵³.

Cirilo de Alejandría utilizaba la conjunción (συνάφεια) cuando se refería a Dios y hombre como unidad (ἕνωσις) de dos naturalezas, insistiendo en que, aunque sea completamente humano, no era hombre, sino que Dios hecho hombre, Dios encarnado que asumió la humanidad. Para él la unión de Nestorio, podía llegar a ser simple, pero no una verdadera e íntima, basada en una sola hipóstasis (ὑπόστασις)⁵⁴.

El autor explicaba de la siguiente manera su concepto de unión hipostática:

dos naturalezas diferentes se unieron para formar una deidad, y de ambas surgió un solo Cristo, un Hijo. No era como si la distinción de las naturalezas fuera destruida por la unión, sino que la divinidad y la humanidad de los dos juntos hicieron perfecto para nosotros un Señor y un Cristo⁵⁵.

⁵¹ CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Por qué Cristo es uno? ...*, 110 (758a).

⁵² Cr., J. MCGUCKIN, *St. Cyril of Alexandria...*, 212.

⁵³ CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Por qué Cristo es uno? ...*, 80 (742 b15).

⁵⁴ CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Por qué Cristo es uno? ...*, 80 (742 b15)

⁵⁵ (F. SOTO-HAY, “El concilio ecuménico de Éfeso”, *Anámnesis* 16/31 (2006), 20.

Cirilo proponía el concepto de unión hipostática como una manera de resumir sus objeciones contra Nestorio, puesto que según Eirini Artemi la intención es explicar que el Verbo:

... se unió a sí mismo hipostáticamente entre la carne animada por un alma racional, llamándose de esta manera Hijo del Hombre, donde no había una sola persona, sino que dos naturalezas diferentes se unieron para formar una unidad, y de ambas surgió un solo Cristo, un Hijo⁵⁶.

Sin embargo, esta unión no causó destrucción, puesto que las propiedades de cada una se mantuvieron en una sola persona, no en dos hijos, como plantea el error nestoriano.

Afirma Artemi, además, que, en la persona de Cristo, existía una verdadera unión hipostática de ambas naturalezas, lo cual se dio a partir del intercambio de propiedades⁵⁷. Esto quería decir que no hay que entender que Dios Verbo fuese quien, en su naturaleza divina, sufriera la perforación en las manos o cualquier herida, porque esta es incapaz de sufrir al ser incorpórea, de tal manera que solo sufrió si hace suyo el cuerpo humano.

4. Conclusiones

La presente investigación analizó el concepto de unidad (ἕνωσις) de las naturalezas humana y divina en la persona de Cristo a partir del pensamiento de Cirilo de Alejandría, y las razones de credibilidad que hay en dicho misterio cristológico. Tal análisis quedó circunscrito específicamente a partir de la obra *“¿Por qué Cristo es uno?”* de Cirilo. Bajo este horizonte en un primer capítulo se abordó la vida y obra del autor. Explicando el contexto de su vida, cómo se desarrolló su pensamiento y cómo se planteó la obra dentro de la cual se encuentra la enosis cristológica.

Más adelante, en el segundo capítulo, el énfasis estuvo en la noción de unidad (ἕνωσις) específicamente en la obra principal de este estudio. En

⁵⁶ E. ARTEMI, “The rejection of the term...”, 140. (Traducción propia).

⁵⁷ Cf., E. ARTEMI, “The rejection of the term...”, 139.

ella se ha podido visualizar y analizar, tal como nos habíamos propuesto, la fundamentación y argumentación que plantea Cirilo de Alejandría frente a la concepción de fe en que Cristo sea tanto divino como humano sin perder la capacidad de ninguna de las dos. En este sentido, se puede hablar de los argumentos bíblicos que entregaba el autor a partir del análisis hermenéutico realizado en torno a los textos bíblicos, como en la encarnación y otras imágenes presentes en la Biblia que permitieron comprender la unidad (ἕνωσις) cristológica. Así, Cirilo daba respuesta a la conjunción (συνάφεια) que planteaba Nestorio entre ambas naturalezas. A partir de esto quedó sustentada la idea fundamental para la investigación que es la de la relación entre ambas naturalezas. Tal concepción implicaba que no hay que entender la unidad como lo simple, puesto que algo que es uno puede estar compuesto por dos o más partes que no se pueden dividir ni separar entre sí, como se entendía el concepto de conjunción entre dos, planteado por Nestorio, y que para Cirilo era como la relación entre un maestro y un estudiante, que en cualquier momento se podía separar y dividir.

Asumiendo lo dicho, se puede afirmar que la idea de unidad de Cirilo permite comprender que Cristo no asumió un cuerpo de un hombre cualquiera o de un hombre virtuoso, sino que se hizo hombre en su propia persona y fue capaz de mantener las propiedades de la naturaleza divina. Es necesario recordar que para Cirilo la naturaleza es aquello por lo que el ser es lo que es, y que cada especie comparte la suya, incomunicable entre sí, pero en Cristo se han unido y se han comunicado entre sí. Para otorgar entendimiento sobre esto, Cirilo presentaba dos imágenes explicativas, la primera es la del hombre que es compuesto de alma y cuerpo y la segunda la de la zarza ardiente, que demuestra que, a pesar de haber unidad, el árbol no perdió su esencia ni sus propiedades, ni el fuego consumió al árbol destruyéndolo, sabiendo, de alguna manera, convivir.

En este sentido, se evidencian tanto un lenguaje como signos implicados en el acto de creer que Cristo posee una naturaleza humana y una divina, sin que ninguna destruya a la otra al momento de la unión. Es decir, que el concepto de unión (ἕνωσις) con el que Cirilo explicitaba el misterio de fe implica, como se ha señalado, que entre ambas naturalezas no exista destrucción de las propiedades de cada una al momento de unirse. Cirilo entendió que para que exista unión, de una manera lógica debe haber más

de una propiedad y debe haber una distinción sin mezcla entre ambas, para que de esta manera Cristo fuese capaz de sufrir por pertenecer a él la naturaleza humana y capaz de resucitar por poseer la naturaleza divina.

Bibliografía

- ARTEMI, E., "Cyril of Alexandria's critique of the term Theotokos by Nestorius Constantinople". *Acta theologica* 32/2 (2012) 1 -16.
- _____, "The rejection of the term Theotokos by Nestorius Constantinople and the refutation of his teaching by Cyril of Alexandria", *De Medio Aevo* 2/2 (2012) 125- 146
- CAMELOT, P. TH., *Éfeso y Calcedonia*, Eset, Vitoria 1962.
- CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Por qué Cristo es uno?*, Ciudad Nueva, Madrid 1991.
- GAVRILYUK, P., "Theopatheia; Nestorius's main charge against Cyril of Alexandria". *Scottish Journal of Theology* 56/2 (2003) 190-207.
- HASBERG, M., "The Christology of St. Cyril of Alexandria and the representation of Cyrilline Christology in the Chalcedonian definition", *Partial fulfillment of real (516) Patristic Christology*. Yale University, Yale Divinity School, 2016.
- MCGUCKIN, J., *St. Cyril of Alexandria the Christological controversy, its history, theology, and texts*, Brill, Leiden- New York 1994.
- SOTO- HAY, F., "El concilio ecuménico de Éfeso", *Anámnesis* 16/31 (2006), 1-55.
- WILKEN, R., "Exegesis and the history of theology: Reflections on the Adam-Christ typology in Cyril of Alexandria", *Church History* 35/2 (1996) 139-156.

Artículo recibido el 9 de abril 2020.

Artículo aceptado el 12 de junio 2020.

DEL FRUCTÍFERO DIÁLOGO «FE-RAZÓN» DE LA ESCOLÁSTICA A LA IDEA DE UN UNIVERSO MECANICISTA

FROM THE FRUITFUL DIALOGUE «FAITH-REASON» FROM THE SCHOLASTIC TO THE IDEA OF A MECHANISTIC UNIVERSE

Francisco Javier Aznar Sala¹

Universidad Católica de Valencia, España

Resumen

La relación entre la fe y la razón se fue forjando desde el inicio del saber teológico. Esta compenetración mutua produjo grandes frutos desde la analogía con el mundo hasta llegar a la idea de Dios. Sin duda, Santo Tomás de Aquino inició un camino de enriquecimiento mutuo que todavía perdura. Desde esta perspectiva la imagen trinitaria de Dios alcanzó una notable profundidad y comprensión desde una razón que intentaba comprender mejor el dato revelado. Esta fructífera relación se rompe con la entrada de la filosofía nominalista que afianza el fideísmo extremo y que concluye con el protestantismo. La ausencia progresiva del saber metafísico conduce hacia posturas mecanicistas del universo creado y reafirma la idea de un Dios panteísta difuso en lo creado. La secularización actual y la mirada sospechosa a la teología tienen en esta realidad sus consecuencias más inmediatas.

Palabras clave: Metafísica del Ser; Escolástica; Nominalismo; Protestantismo, Deísmo.

Abstract

The relationship between faith and reason was forged from the beginning of theological knowledge. This mutual understanding produced great fruits from the analogy with the world to the idea of God. Without a doubt, Saint Thomas Aquinas began a path of mutual enrichment that continues to this day. From this perspective, the

¹ Profesor del Departamento de Teología, antropología y deontología profesional. Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir. Profesor de la Facultad de Teología San Vicente Ferrer de Valencia. ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-0510-0425>. Correo electrónico: fjavier.aznar@ucv.es

Trinitarian image of God reached a remarkable depth and understanding from a reason that tried to better understand the revealed data. This fruitful relationship is broken with the entry of the nominalist philosophy that strengthens extreme fideism and ends with Protestantism. The progressive absence of metaphysical knowledge leads to mechanistic positions of the created universe and reaffirms the idea of a diffuse pantheistic God in creation. The current secularization and the suspicious look at theology have their most immediate consequences in this reality.

Keywords: Metaphysics of Being; Scholasticism; Nominalism; Protestantism, Deism.

1. Ricardo de San Víctor como origen del pensamiento escolástico

El teólogo y místico de origen escocés, Ricardo de San Víctor (+1173), no alcanzó en su momento el reconocimiento y mérito que ahora sí se le atribuye. La historia suele hacer justicia pasados los años, en este caso los siglos, pero se le debe reconocer lo que realmente le pertenece en el plano intelectual y teológico. En este sentido y, dentro de la ciencia de la teología, ha estado en todo momento a la sombra de Santo Tomás de Aquino (1225-1274) pero no se llega a comprender al Aquinate en rigor sin comprender en primer lugar las directrices marcadas por Ricardo de San Víctor. La filosofía y la ciencia teológica actuales han sabido recuperar en su verdadera esencia todo su pensamiento y situarle como uno de los máximos representantes del pensamiento medieval. Es importante señalar que es el primer del siglo XII que se aparta de la línea que marcara San Agustín (354-430) acerca de la imagen divina trinitaria –antes del pensamiento tomista del siglo XIII–. Ambos autores, Ricardo de san Víctor y Santo Tomás de Aquino, propondrán para la teología dos modelos diferentes sobre las procesiones Trinitarias de modo que: “Ricardo de san Víctor en su *De Trinitate* hace unas profundas consideraciones sobre la persona, tanto en Dios como en el hombre”².

Ricardo de San Víctor es, sin lugar a duda, el teólogo más original del siglo XII y serlo, en el campo de la reflexión Trinitaria, posee una enorme cualidad que le sitúa entre los grandes teólogos de la historia. De he-

² J. L. LORDA, *Antropología Teológica*, Sal Terrae, Santander 2013, 73.

cho, toda la Edad Media estuvo bajo el signo e influencia del pensamiento agustiniano y abrir nuevas perspectivas era para hombres osados y con una enorme preparación filosófico-teológica. A pesar del fuerte ambiente y dominio en el terreno del quehacer teológico del «doctor de la gracia» –como era conocido San Agustín por su obra sobre el tratado de Gracia–, Ricardo de San Víctor supo desarrollar una intuición que no alcanzara en su momento el obispo de Hipona:

El De Trinitate es una obra que desarrolla la exposición de San Agustín y que representa un paso anterior a la doctrina elaborada posteriormente por Santo Tomás. En el prólogo, se compara el ascenso de la mente a los misterios de la divinidad con la Ascensión de Jesucristo. Aunque la suya fue una ascensión corporal, la del hombre es espiritual³.

Así pues, supo explicar el misterio de la generación del Hijo y de la procesión del Espíritu Santo desde el conocimiento y la voluntad del amor humano, para después proyectarlo sobre la realidad divina y explicar así las dos procesiones divinas sobre la base de la analogía y de la dimensión del “conocer y del amar”⁴. Ricardo de San Víctor, alumno del conocido maestro Hugo de San Víctor, toma como punto de partida el dinamismo intratrinitario de la realidad del Padre como amor: Dios es Trino porque en su intimidad es Amor y desde esta perspectiva realiza un análisis fenomenológico de la realidad del amor. El amor es en sí es una realidad perfecta y resulta la expresión más alta que contiene en sí misma de forma intrínseca la necesidad de realizarse en forma Trinitaria. Desde la categoría del amor, que queda avalada por la revelación positiva, dará razón de por qué Dios es Trinidad y no soledad originaria. De este modo realiza un agudo análisis sobre la verdad del Amor Divino. Dios es Bondad Suma, Amor Puro y desinteresado y que, a su vez, no puede ser entendido como un Ser Solitario a pesar de su unidad en la naturaleza, pues en su realidad más íntima es Comunión Interpersonal de Amor. El Amor Divino, entendido como *ágape* y no como *eros*, permite que el Sujeto Divino salga de Sí mismo pero no

³ E. FORMENT, *Historia de la filosofía II. Filosofía medieval*, Palabra, Madrid 2004, 117.

⁴ RICARDO DE SAN VÍCTOR, *La Trinidad*, Sígueme, Salamanca 2015.

a la búsqueda de algo que no posee, sino que su procesión divina está en función de comunicar de forma gratuita y desinteresada la propia plenitud:

Dios se nos muestra como una ‘estructura’ superior a cualquier otra estructura, como un evento complejo sin fin que satisface al mismo tiempo las exigencias de simplicidad y unidad exclusivas. La unidad plural de Dios se presenta de este modo como el paradigma puro y simple, desde el cual podemos interpretar radicalmente todas las conexiones y ramificaciones naturales⁵.

En su teología entiende a Dios como Amor tal y como lo presenta el Nuevo Testamento. Mientras que el mundo pagano solo conocía el amor en forma de *eros*, Ricardo de San Víctor es capaz de penetrar la realidad intratrinitaria divina entendiendo el Amor de Dios como Caridad. La realidad del Amor en su esencia más profunda requiere la alteridad y la donación, pues un amor replegado en sí mismo degenera en narcisismo o egoísmo, por lo que el verdadero amor sale el encuentro del otro para comunicarle su propia riqueza. Para que eso sea posible el otro tiene que estar a la misma altura que la de aquel que le comunica el amor, pues el amor iguala en perfección. El destinatario de ese amor no puede ser simplemente una criatura, tiene que ser «Alguien» en el mismo orden del ser y que posea la misma elevación y jerarquía. La figura de Dios Padre es el Amor Fontal que ama eternamente y engendra la persona del Hijo, comunicándole la infinita riqueza de su vida divina y, a su vez, el Hijo comparte esa misma y única divinidad recibida.

El Padre tiene la divinidad por Sí mismo y el Hijo desde el Padre. No en vano Ricardo de san Víctor, ante el misterio divino que presenta en su disertación, advierte que “es necesario trabajar intelectualmente para comprender lo que se cree; es decir, comprender con la razón lo que se posee por la fe”⁶. El Padre es el que ama, el Hijo es el que recibe este amor y responde con gratitud al Padre, el Hijo es el amado y responde al Padre con amor y gratitud, pero el punto de partida es siempre la iniciativa del Padre.

⁵ A. GANOCZY, *La Trinidad creadora. Teología de la Trinidad y sinergia*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2005, 83.

⁶ RICARDO DE SAN VÍCTOR, *La Trinidad...*, 83.

Entonces, ¿Por qué el amor requiere ser trinitario y no binario en la realidad Padre e Hijo? ¿Por qué no son solo el Padre y el Hijo como venimos formulando hasta ahora? En este sentido Ricardo de san Víctor entiende que el amor no alcanza toda su plenitud y gratuidad si se queda solo en un «Yo-Tú», por lo que el amor lleva dentro de sí la exigencia de «mirar en común a Alguien distinto» de ellos como es el Espíritu Santo:

La naturaleza divina, que es común a la Trinidad, es el amor en plenitud. En primer lugar, el amor es generoso y gratuito. Por ello, puede distinguirse, en Dios, la persona del Padre, que comunica el amor a otro con anterioridad de toda comunicación amorosa alguna. En segundo lugar, el amor también es correspondencia del amor recibido. Por ello, en Dios hay que poner a la persona del Hijo, que, recibido el amor del Padre, principio del amor gratuito, corresponde con su amor que comunica también gratuitamente⁷.

El amor no se agota en el Padre y el Hijo y de ahí la Trinidad en el Espíritu, pues la reciprocidad en el amor no es la consumación definitiva y binaria, sino un “mirar en común” hacia la tercera persona divina que es el Espíritu Santo. Como señala un teólogo contemporáneo, “la comunión entra en el dinamismo del actuar como finalidad intrínseca, que impregna la intencionalidad del sujeto”⁸. Así pues, “El amor puede ser solo recepción. Se distingue así al Espíritu Santo, la tercera persona, que es Dios, pero que solo recibe amor gratuito y no es origen de una relación activa en Dios”⁹. Las Tres Personas Divinas se distinguen –en el teólogo escocés– por las propiedades del «Amor Supremo», pero este Amor, que constituye la Esencia Divina, es común a la Trinidad.

⁷ E. FORMENT, *Historia de la filosofía...*, 117.

⁸ L. MELINA, “Actuar por el bien de la comunión”, en: L. MELINA – J. NORIEGA – J. J. PÉREZ-SOBA (coords.), *La plenitud del Obrar Cristiano. Dinámica de la acción y perspectiva teológica de la moral*, Palabra, Madrid 2002, 395.

⁹ E. FORMENT, *Historia de la filosofía...*, 118.

2. La Fe y la Razón en el Misterio Trinitario de Santo Tomás

Santo Tomás de Aquino (1225-1274) parte del planteamiento Trinitario realizado en su inicio por Agustín de Hipona (354-430). En este sentido destaca que el atributo divino constituye el fundamento de todos los demás seres merced a la «Esencia Metafísica». Por «Esencia Metafísica» cabe entender lo que define el «Ser de Dios» o por lo que «Dios Es». El de *Rocca-secca* recoge la idea de que Dios posea el existir por Sí mismo y resulta el ser Absoluto que lo define como Dios. Fuera de Dios nadie es el Ser mismo, pues todo lo que posee ser lo recibe de Dios, rasgo por el cual se deducen después todos los demás atributos entitativos y operativos:

Estaba reservado al genio de Santo Tomás romper el nudo gordiano y salir del punto muerto, elaborando una síntesis original de las posiciones hasta entonces encontradas. Con él, se hace patente una vez más, una de las constantes en la historia del pensamiento cristiano: las ideas filosóficas que éste toma en préstamo sólo son útiles en la medida en que experimentan, al entrar en contacto con la fe, una profunda remodelación¹⁰.

Otros escolásticos identifican el Ser de Dios como Infinito o como Ser Fontal a partir de los siglos XIV y XV y como definición alejada de cualquier posible conocimiento racional, como si la razón no tuviera la potestad de acercarse al Misterio, solo la fe. La infinitud y la suprema trascendencia de Dios permiten que a Dios se le entienda como incognoscible y sin la necesidad de verter ninguna mirada de sospecha a posibles explicaciones filosóficas. Se acentúa de este modo su Infinitud y su suprema trascendencia en autores como el británico, originario de Escocia, Juan Duns Scotto (1265-1308) o el franciscano de origen inglés Guillermo de Ockham (1280-1349). Estos autores ponen en entredicho la demostración puramente racional de Dios que se da en Santo Tomás y disocian de este modo la fe de la razón. La relación filosófico-teológica fue fortalecida como un vínculo necesario por el Aquinate en sus conocidas *Vías de Acceso al Conocimiento de Dios*. De este modo, partiendo de la sola luz natural de la razón se puede llegar

¹⁰ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, Sal Terrae, Santander 2011, 105.

a intuir cómo es Dios y abrir el diálogo con el no-creyente: “Santo Tomás argumenta sobre Dios a partir de la existencia de una realidad creada (o desde lo que las pruebas demuestran que es una realidad creada). Pasan, por así decirlo, a través del ámbito de los objetos”¹¹.

El de Roccasecca, ciudad situada dentro de la religión italiana del Lazio y que vio nacer al futuro Santo, parte de Dios como el Ser en Plenitud Absoluta y desde Él deduce los demás atributos divinos. Después de abordar la realidad de la Esencia Divina pasa a la Trinidad de procesiones y personas. Se trata de un Dios Único que es intencionalmente Trinitario y esta idea la extrae del dato de la revelación positiva neotestamentaria. El Hijo y el Espíritu pertenecen al Ser mismo de Dios como engendrados por el Padre. Sobre el proceso de la generación eterna del Hijo y el proceso inmanente y eterno del Espíritu Santo, asienta su novedoso intento de explicación teológica, con el intento de mostrar que el contenido de la fe no es absurdo ni irracional, sino convergente con el saber teológico. Así pues, en Dios se dan dos tipos de actividades: Dios engendra eternamente a su Hijo y Dios y su Hijo originan eternamente al Espíritu Santo en una «mirada común» –como indicaba Ricardo de San Víctor–, por lo que se trata de un Dios lleno de vida interior y no de un Ser solitario en su mismidad: “únicamente poseemos un conocimiento verdadero de Dios, cuando creemos que su Ser está sobre todo en lo que podemos pensar de Él, ya que la substancia divina trasciende el conocimiento natural del hombre”¹².

La generación del Hijo la explica por el propio conocimiento divino que, conociendo su propia Esencia Divina, genera un Verbo de esa realidad que es Él mismo. El Padre y el Hijo amándose eternamente procesan el Espíritu Santo: “con un enfoque crítico sobre la nueva filosofía de su tiempo, es decir, la aristotélica, logró dar forma algunas de las expresiones más profundas de la doctrina teológica”¹³. Para el origen del Espíritu Santo tenemos una palabra que hay que ponerla en voz activa: amar; y en su efecto: amor, que ya es una realidad personal. En el Hijo “engendrar” y en el Espíritu Santo “amar-amor” y “amar” –en sentido de una realidad de carácter personal–. Así pues, utilizando la analogía del «conocer» y del “amar” se

¹¹ CH. TAYLOR, *Las fuentes del Yo*, Paidós, Barcelona 2006, 201.

¹² SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, BAC, Madrid 2007, I, c. 5.

¹³ J. RATZINGER, *Fe y ciencia*, Sal Terrae, Santander 2011, 23.

capta la articulación de la dos procesionales divinas en relación al Hijo y al Espíritu Santo. La designación del Espíritu Santo por la vía del amor presupone, a su vez, la generación del Hijo por medio del Padre. En Dios no todo es un acto eterno:

En el orden del universo, cada criatura existe para su propia actividad y perfección. En segundo lugar, las criaturas más bajas existen para las más nobles, así, las criaturas que están por debajo del hombre existen para el hombre. Además, todas las criaturas existen para la perfección del universo. Y todo el universo con todo su orden, se ordena a Dios como a su fin [...], pero las criaturas racionales tienen a Dios como a su fin de una manera especial, porque lo pueden alcanzar con sus actos, conociéndolo y amándolo¹⁴.

Entre el generante y el engendrado se establece una relación necesaria que da lugar a que se distingan realmente en lo que supone la paternidad y la filiación. Se da una distinción real entre ellos, pues se trata de relaciones no accidentales. En el ámbito de lo humano este tipo de relaciones sí puede ser accidental; es decir se puede o no ser padre en relación con un hijo, pero no ocurre esto en las procesiones divinas. En Dios este nudo de relaciones forma parte de su ser más íntimo y, por tanto, resultan consubstanciales a su misma realidad. El hecho de que Dios sea paternidad, filiación y amor a la vez, son relaciones inherentes al propio ser de Dios y Santo Tomás identifica a las personas divinas con esas relaciones recíprocas que constituyen a la persona divina. En este sentido no hay duda de que:

La Suma Teológica es el monumento intelectual más importante de toda la Escolástica, dando forma y esquema a casi todos los grandes temas de la teología. Casi todos los tratados de teología, que nacen a partir del siglo XVI, toman como base la organización de la Suma y así, dejará una influencia permanente en la estructura de la teología occidental¹⁵.

La persona en el ámbito Trinitario tiene su referencia a la apertura y la autodonación de Sí, por lo que la relación le es constituyente, pero el acto

¹⁴ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, La Editorial Católica, Madrid 1961. I, q. 65, a. 2.

¹⁵ J. L. LORDA, *Antropología Teológica...*, 72.

mismo de la persona divina se da y se afirma de su singularidad irrepetible. Cada persona se afirma y es distinta de las demás: *Ese in* (la persona se autopenetenece, el Hijo es Él mismo y distinto del Padre y del Espíritu Santo); *Ese ad* (se constituye en el acto mismo de darse a otro). No obstante, cada persona divina posee sus propiedades irreductibles: La primera persona posee la paternidad y el hecho de ser ingénito; la segunda persona posee la filiación y el ser engendrado; el Padre y el Hijo tienen en común la aspiración activa respecto del Espíritu Santo. El Espíritu Santo tiene como propiedad ser amor espirado. El Padre no es enviado por nadie, es origen sin origen, y el Hijo y el Espíritu Santo son enviados porque proceden del Padre:

La separación entre el ser creado y el ser eterno de Dios, propia de esta metafísica, permite que Santo Tomás salve la absoluta trascendencia de Dios con relación al mundo y corte el paso a cualquier forma de panteísmo¹⁶.

Santo Tomás encarnó una armonizada cosmovisión en lo referente a la relación entre el mundo y Dios, de modo que “la última y perfecta felicidad no puede consistir más que en la contemplación de la divina esencia”¹⁷. En el Aquinate hallamos un puente entre razón y fe, a modo de dos niveles distintos pero no contrapuestos. La razón posee la capacidad para abrirse al Misterio Divino y constituye el presupuesto que hace razonable la apertura final a la fe. Esta relación armoniosa se asienta sobre la “Metafísica de Ser”; se trata del *Ipssum ese subsistens*, donde Dios es el Ser mismo o la plenitud Absoluta del Ser. Es más, Santo Tomás define a Dios como Bondad y Verdad Suma, de modo que la voluntad de Dios actúa *ad extra* regida y regulada por Su mismo Ser y Bondad divinas.

La creación misma es inteligible y puede ser un camino válido de acceso al concomitamiento de Dios. Así se establece que “el hombre natural pueda conocer, sin revelación”¹⁸. El mundo de los distintos seres sirve de plataforma común entre Dios y lo creado basándose en la analogía, no en

¹⁶ N. ABBAGNANO, *Historia de la filosofía. Vol. 1*, Hora, Barcelona 1981, 466.

¹⁷ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 3, a.8.

¹⁸ A. MACINTYRE, *Historia de la ética*, Paidós, Barcelona 1988, 120.

la univocidad, pero tampoco se trata de una correspondencia equívoca. La “Metafísica del Ser” que establece el tomismo tiene un carácter analógico: “En la predicación analógica el predicado se aplica al mismo tiempo en sentidos semejantes y desemejantes”¹⁹. Dios es libre en sus acciones y posee como principio rector su Ser y su Verdad, por lo que las criaturas reflejan esta verdad y Ser como en un espejo. Dios es la causa creadora que imprime en su acción algo de Sí mismo, pues tiene como instancia reguladora su Ser y su Verdad, pues como él mismo señala: “La gracia no anula la naturaleza, sino que la perfecciona. Conviene que la razón natural esté al servicio de la fe, lo mismo que la natural inclinación de la voluntad sirve a la caridad”²⁰.

3. El Nominalismo y la ruptura con la «Metafísica del Ser» de Santo Tomás

El nominalismo nace como un nuevo espíritu que surge frente a la reacción de las dos grandes corrientes de las escuelas anteriores, como son el Tomismo y el Escotismo. Los representantes de ambas escuelas serían Durante de San Pourçain y Pedro Auréolo en el siglo XIII. La armoniosa visión tomista se resquebraja en el siglo XIV en la Alta Edad Media, pues se excluye la «Metafísica del Ser» como plataforma natural desde la razón de acceso de este mundo a Dios y los presupuestos, establecidos por el Aquinate, que hacían posible el acceso de la razón a Dios por la vía analógica o de las equivalencias del mundo de los seres. Recordemos que para Santo Tomás, Dios es la Bondad y Verdad suprema y desde estas categorías establece las semejanzas analógicas con la realidad. En el siglo XIV, en cambio, como ya hemos señalado líneas arriba, este planteamiento se resquebraja y se niega la “Metafísica del Ser” que tantos frutos había cosechado en la relación fe-razón y, a su vez, desaparece la plataforma racional de acceso al conocimiento de Dios a través del mundo. El Nominalismo de Juan Duns Escoto (1266-1308) y de Guillermo de Ockham (+1349), consideran la realidad divina como «totalmente Otra» y completamente alejada de la realidad mundana, por lo que el hombre y su razón no pueden captar en el

¹⁹ F. COPLESTON, *Historia de la filosofía II*, Ariel, Barcelona 1974, 347.

²⁰ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 1, a.5, ad 3.

mundo ninguna correspondencia con la divinidad que permita hablar de Dios o de cómo es Dios.

Toda esta realidad del pensamiento nominalista hace imposible que la razón humana llegue a la comprensión de verdades más altas y elevadas y, por tanto, de alguna manera deja herido de muerte cualquier planteamiento metafísico. En el fondo, Juan Duns Escoto y Guillermo de Ockham, son escépticos respecto a las pruebas de la existencia de Dios establecidas por Tomás de Aquino. Pero la pregunta a hacerse es cómo se llega en este momento de la historia a la crisis de la “Metafísica del Ser” aquilatada eficazmente por el gran pensador y teólogo del medievo. La imagen de Dios deja de ser el “Ser en conexión” con los seres creados y se presenta su imagen como la del “totalmente Otro” y alejado de toda realidad creada. Para Juan Duns Escoto, Dios es la Infinitud y hablar de Infinitud es un término negativo en sí mismo y no se puede decir en sentido afirmativo, por lo que la realidad de Dios queda como la del absolutamente trascendente y alejado de todo conocimiento humano que lo único que puede hacer es ser reducido al ser pensado:

En la tormentosa vida de Guillermo de Ockham y en su obra escrita, con la que se convierte en el máximo representante del nominalismo, se ha visto un precedente de la modernidad, de la secularización moderna o de la separación de la autoridad eclesiástica y religiosa. En el orden especulativo, Ockham representaría la autonomía de la filosofía frente a la teología. [...] Rechaza la metafísica medieval antigua de las esencias universales, porque la ve como un peligro para defender la omnipotencia y libertad de Dios²¹.

A raíz de este cambio de perspectiva se produce un claro divorcio entre la razón y la fe como dos posibilidades armoniosas de llegar al conocimiento de lo divino. Desde este momento la razón y la fe se moverán en orbitas distintas y contrapuestas. Desde la filosofía nominalista se mantendrá que algo es posible como verdad en la disciplina filosófica y, por el contrario, ser falso en el campo de la teología. El distanciamiento entre razón y verdad en Dios conduce a que el discurso racional quede cerrado completamente a

²¹ E. FORMENT, *Historia de la filosofía...*, 353.

Dios y la fe quede sin ninguna apoyatura racional. Esta situación conduce y desplaza la teología hacia el fideísmo y la teología apofática o negativa. El protestantismo posterior del siglo XVI tendrá como presupuestos filosóficos y epistemológicos las raíces nominalistas y la acentuará todavía más.

La Alta Edad Media representa la crisis del universo armonioso denominado *Via Antiqua* de Santo Tomás y la aparición de una configuración donde la razón y la fe se presentan como mundos inconexos. El intento de salvaguardar la fe, al creer que la razón podría incidir negativamente en ella y hacer que la razón caminara de forma autónoma sin referencias teológicas, conduce hacia el posterior divorcio de ambas disciplinas. Así pues, la analogía de fe y de la razón queda clausurada en este periodo e incide notablemente en el futuro. Mientras que Santo Tomás mantenía una posición intelectual, donde la verdad de Dios regulaba el comportamiento de su voluntad, con el nominalismo la verdad no resulta el principio rector o instancia última, sino que esta queda determinada por la propia voluntad. El mundo creado queda como ininteligible para la razón natural:

Se subraya la distancia entre Dios y el hombre. [...] El escepticismo filosófico de Ockham con respecto a algunos argumentos de la teología natural se combina con el fideísmo teológico. El cristianismo de Santo Tomás dejó un lugar para el racionalismo aristotélico, pero el de Ockham, no²².

Esta posición nominalista deja abierta la cuestión de si Dios es o no arbitrario en el orden moral; es decir, algo es bueno porque sencillamente lo es o porque Dios quiere que así sea y podría ser de otro modo:

De modo que el nominalismo del medievo defendía que la soberanía de Dios era incompatible con la noción de existencia de un orden en la naturaleza que por sí mismo definiera el bien y el mal. Porque eso sería como atar las manos a Dios²³.

El nominalismo no llegó a tanto, pero el carácter razonable que hay en la acción divina cuando crea e interviene en la historia humana escapa a la

²² A. MACINTYRE, *Historia de la ética...*, 120.

²³ CH. TAYLOR, *Las fuentes del Yo...*, 126.

propia razón. Queda por tanto la fe como fruto exclusivo de la Gracia y sin ninguna apoyatura racional. La fe quedará como fruto exclusivo de la Gracia y sin referencia a la razón, puesto que la acción creadora de Dios obedece como instancia última a la propia voluntad. En este sentido Guillermo de Ockham entiende como un imposible llegar a Dios desde la razón natural:

La metafísica de Ockham es sustancialmente una crítica de la metafísica tradicional. Rechaza aquella distinción real entre esencia y existencia, de que se había valido Santo Tomás para reformar la metafísica aristotélica y adaptarla a las exigencias de la explicación dogmática²⁴.

Todos estos presupuestos que hemos analizado pormenorizadamente están en la base epistemológica desde la que el Protestantismo de Martín Lutero (1483-1546) construye su propio edificio del saber teológico. Se percibe a Dios como omnipotencia soberana y libertad absoluta en su realidad más íntima, sin que la razón humana pueda analógicamente acercarse a su comprensión: “con el impulso del Nominalismo del siglo XIV (sobre todo de Ockham), se da el surgimiento de la «nueva ciencia», que rompe con la antigua visión del mundo”²⁵.

4. Martín Lutero y el Protestantismo como alejamiento definitivo de la razón

Como hemos señalado anteriormente, en el Protestantismo resaltan los aspectos del Nominalismo en lo que se refiere a la imagen de Dios como el Oculto, Trascendente, «Totalmente Otro» o como Abismo Desconocido. Desde este planteamiento, la razón humana no posee ningún punto de partida desde donde anclar la vía de acceso al conocimiento de Dios de forma racional. Martín Lutero (1483-1546) posee además una idea pesimista sobre el mundo y sobre las posibilidades reales del hombre y de su razón –merced al pecado y su corrupción pecadora–. Para la doctrina luterana la naturaleza humana está empecatada y el mundo se ha desviado definitiva-

²⁴ N. ABBAGNANO, *Historia de la filosofía...*, 541.

²⁵ J.J. CEREZO; P.J. GÓMEZ, *Jóvenes e Iglesia*, Madrid, SM, 2005, 46.

mente de Dios. De este modo, ese elemento de corrupción y «de nada» que es el ser humano y su razón, es utilizado por Lutero en el plano existencial para acentuar la imposibilidad de conocer la verdad de lo divino:

En la Edad Media, hasta Lutero, el nombre de Agustín de Hipona tenía el mismo peso tanto para ortodoxos como para herejes, reformistas y contrarreformistas. El propio Lutero apeló a la autoridad de San Agustín y seguía sus pasos tan fielmente como rechazaba a Tomás de Aquino y, con él, la tradición aristotélica, que consideraba la escuela del «filósofo estúpido». Y, de hecho, ni la conciencia protestante, ni su individualidad, ni su exégesis bíblica, que comenzaron con los comentarios del joven Lutero acerca de las epístolas a los Gálatas y a los Romanos, serían concebibles sin las *Confesiones de Agustín de Hipona*²⁶.

El protestantismo hereda la imagen de Dios plasmada por el Nominalismo en referencia al “totalmente Otro”. Así pues, desde esta perspectiva, elevarse desde la razón humana a Dios, como estableciera Santo Tomás en su famosa analogía, es una pretensión casi diabólica, pues para el alemán la razón humana solo puede fabricar ídolos de Dios y no acercarse al Dios mismo, sino a una distorsión de lo divino. De hecho, “para Lutero el hombre no ha de entenderse como *animal rationale*, sino como *homo religiosus*”²⁷. Se considera que la pretensión tomista de acercarse a Dios desde la razón era como querer apoderarse de su realidad y objetivarla en exceso. Los protestantes luteranos conservarán la fe en los dogmas en referencia a la Trinidad, la Cristología o todos y cada uno de los grandes dogmas expresados por la Patrística, pero se apartarán en el resto de los planos. Así pues, “el nominalismo occamista fue la filosofía que modeló el pensamiento juvenil de Martín Lutero [...] Aprendió a llamar a Ockham *philosophus maximus*”²⁸. En cambio, de Aristóteles no puede tener una opinión peor, como la de “aquel bufón que ha descarriado a la Iglesia”²⁹. No en vano, de forma periódica se sucedieron revueltas de pensadores cristianos contra la razón y filosofía griega:

²⁶ H. ARENDT, *Existencialismo y compromiso*, RBA, Barcelona 2012, 15- 16.

²⁷ CH. TAYLOR, *Las fuentes del Yo...*, 352.

²⁸ R. GARCÍA-VILLOSLADA, *Martín Lutero I*, BAC, Madrid 1976, 70.

²⁹ A. MACINTYRE, *Historia de la ética...*, 123.

De cuando en cuando se insistió en la tesis de que la razón por sí misma podría muy bien ser estribo del demonio; que, de hecho, hacer a la razón valedora del bien era caer en la idolatría. Lutero habla gráficamente de la razón como «esa puta»³⁰.

La ruptura del protestantismo con el catolicismo proviene del campo eclesiológico y especialmente en la doctrina de la justificación. Se produce además un cambio en relación a la doctrina Trinitaria de la Edad Media. Lutero y, en general el Protestantismo a partir de él, parten de los presupuestos filosóficos nominalistas. Todo ello determina un nuevo enfoque respecto a la realidad divina, de modo que el primer supuesto es el rechazo de la “Metafísica del Ser” como plataforma para acceso de este mundo a Dios desde la razón. Evidentemente, Santo Tomás no hablaba de Dios de forma unívoca, tampoco equívoca, pero ciertamente el lenguaje analógico permitía un proceso dialéctico de purificación, afirmación, negación y evidencia, que ayudaban a su comprensión. De modo que desde que se produjo esta separación entre razón y fe se resquebrajó el mismo quehacer filosófico-teológico:

Lutero aprendió a repudiar la metafísica, reduciéndola a una ciencia de puros conceptos y signos. [...] El trono de la metafísica lo ocupará la ciencia experimental. [Quedará] para siempre un concepto pesimista de la razón humana, a la que los occamistas juzgaban además incapacitada para demostrar la existencia de Dios³¹.

El Nominalismo rompió el puente del lenguaje analógico entre el mundo y Dios. Es cierto que tal vez se abusó del optimismo racional, pero esto fue corregido en exceso por los planteamientos modernos. El divorcio entre fe y razón ya se había incoado y su repercusión ha llegado hasta nuestros días. Cada uno de los dos mundos, razón y fe, se cerraron en sí mismos sin buscar la relación dialogal que tantos frutos habían dado en el Medievo. A partir de entonces la realidad divina se torna extremadamente misteriosa y desconocida. Además, Lutero acentúa que el pecado ha corrompido

³⁰ CH. TAYLOR, *Las fuentes del Yo...*, 169.

³¹ R. GARCÍA-VILLOSLADA, *Martín Lutero I...*, 71.

completamente al hombre y su naturaleza, por lo que la mente y la razón han quedado oscurecidas por el “pecado original” y sometidas a una ceguera existencial: “Lutero veía al hombre profundamente dañado e incapaz de bien”³². Dios queda como inaccesible a la razón natural y únicamente podemos hablar de Él desde el plano de la revelación divina que se dio en la historia de la salvación y, concretamente, en Jesucristo. Como señala Hannah Arendt:

En Alemania, este acontecimiento tomó un desvío con el pietismo. Con una secularización cada vez mayor, la reflexión religiosa sobre uno mismo ante Dios perdió su significado. Ya no existía una autoridad ante la que confesarse y, la reflexión religiosa se convirtió, por tanto, en una mera reflexión sobre la propia vida, despojada del elemento religioso³³.

Lo que queda de este momento es que la única forma de conocer a Dios es desde la fe y no desde la razón, con lo que quedarán las conocidas doctrinas luteranas de “solo la fe”, “solo la gracia”, “solo la Sagrada Escritura”:

Al dogma de la *sola fides* seguirá necesariamente el de la *sola Scriptura*. El dogma de la justificación por la sola fe, desvalorizando los sacramentos, acaba por negar la función de la Iglesia como trasmisora de la gracia³⁴.

No se deja abierto ningún otro camino para poder llegar al conocimiento de Dios que el de la Revelación. Así pues, Dios se revela en Jesucristo y Éste se nos muestra como el Hijo de Dios, pero esa Revelación dada positivamente en la historia resulta paradójica porque en Cristo crucificado la omnipotencia divina se presenta como debilidad y necesidad de Cruz (I Cor 1, 22-23):

El debate se suscita en la época moderna, cuando algunos autores ponen en tela de juicio la metafísica tradicional y se hacen paladines de la nueva ciencia. [...] La gran novedad del siglo XVII fue aplicar la matemática a todo el ámbito de la naturaleza³⁵.

³² J. L. LORDA, *Antropología Teológica...*, 290.

³³ H. ARENDT, *Existencialismo...*, 19-20.

³⁴ R. GARCÍA-VILLOSLADA, *Martín Lutero I...*, 362.

³⁵ J. RATZINGER, *Fe y ciencia...*, 24.

Dios en la revelación se nos muestra en aquello contrario a lo que la razón dice de Él. La realidad divina sigue siendo un misterio de amor. A partir de aquí se sentaron las bases para que la “investigación por las causas finales se presenten como estériles y que no conducentes a nada y deban por ello abandonarse, lo mismo que el resto de las especulaciones de la filosofía escolástica”³⁶. Mientras que “Tomás de Aquino casi había logrado civilizar a Jehová convirtiéndolo en un aristotélico; Lutero lo transforma para siempre en un padre despótico”³⁷. Podemos afirmar que “los nominalistas y más tarde los reformadores, protestaron contra la noción de un orden cósmico, al igual que hicieron muchos otros, interesados ante todo en defender la soberanía de Dios como creador y preservador”³⁸.

5. La Modernidad consume el divorcio entre «razón y fe»

Mientras que la Edad Media fue netamente teocéntrica el mundo moderno dirigió su mirada hacia el hombre. El hombre moderno buscó la emancipación de todo lo que no fuera él mismo e inició una búsqueda de autonomía absoluta que lo ensalzara. Este novedoso, pero esperado, *giro copernicano* se basará en el principio de el hombre es el último principio rector en el plano moral, de modo que rechaza cualquier instancia externa heterónoma y desea ser dueño absoluto y único artífice de su propio destino. Así pues, en este período el hombre pretende asumir la soberanía de su propia vida y decidir él mismo su propia meta. No en vano, para Immanuel Kant (1724-1804), la Ilustración supondrá la salida del hombre de su minoría de edad y el reto de asumir el valor de decidir por sí mismo:

Kant y los ilustrados del Siglo de las Luces todavía pertenecen a la milenaria tradición cultural grecolatina, pero son deístas, conciben a Dios como un Relojero universal, muy diferente al Padre creador y providente de la Biblia. Niegan, en consecuencia, la divinidad de Jesucristo y la posibilidad de una Revelación bíblica³⁹.

³⁶ A. UDÍAS VALLINA, *Ciencia y religión*, Sal Terrae, Santander 2010, 172.

³⁷ A. MACINTYRE, *Historia de la ética...*, 124.

³⁸ CH. TAYLOR, *Las fuentes del Yo...*, 301.

³⁹ J. R. AYLLÓN – F. CONESA, *El eclipse de Dios*, Palabra, Madrid 2012, 14.

De forma progresiva la imagen divina va quedando fuera de los márgenes de la moral, de la política y de la cultura: “el error de Kant fue suponer que, para acercarse al mundo, no había más camino que el de las ciencias positivas”⁴⁰. Aparece progresivamente el Deísmo ilustrado que entiende la verdad divina como mero punto de referencia para sustentar una existencia un mundo que se rige de forma autónoma por sus propias leyes inmanentes. Para la fe cristiana la acción creadora de Dios no se puede relegar a ser un mero punto de inicio que sustente una teoría, pues si el mundo existe es porque Dios lo ha creado y, no es lo creado lo que tiene su propia razón de ser, sino una acción creadora que le antecede. En cambio, la visión puramente Deísta considera que, una vez creado el mundo, Dios se convierte en un mero espectador de su propia creación y queda al margen de ella. Esta moderna concepción filosófica deja de lado todo dogma cristiano y busca más bien lo común en toda religión en aras de encontrar verdades conjuntas de consenso. Estas verdades se resumen en la idea de un Dios que premia y castiga, la inmortalidad del alma y el principio creador divino. Se trata de una religiosidad completamente racional como postulara la filosofía de Kant. La idea que quedará para la historia, después de estas distintas posturas ante lo divino se divide en dos posibles opciones –como señalara el filósofo francés Jean Guitton (1901-1999): “la idea de un Absoluto no personal y la de un Absoluto personal. En términos técnicos, se trata de escoger entre el Teísmo y el Panteísmo”⁴¹.

La cultura naciente se conecta con el mundo griego precristiano y emergen planteamientos filosóficos de la antigua Grecia, como el caso del neoplatonismo que ejerce un influjo especial desde entonces. Surge además en ciertos ambientes humanistas la virtud del racionalismo que invade toda la cultura europea con un marcado carácter antitrinitario y con claros tintes neoplatónicos de lo divino. Entre algunos autores destacados de esta corriente figuran nombres como los del español Miguel Servet (+1553), Juan Calvino (+1564) en Ginebra y el italiano Fausto Socino (+1604), que encabezaría un movimiento antitrinitario de marcado carácter unitarista y sobre la idea de moral:

⁴⁰ J. M. PERO-SANZ, *Ateísmo hoy*, Palabra, Madrid 1980, 66.

⁴¹ J. GUITTON, *Mi testamento filosófico*, Encuentro, Madrid 2009, 29.

Exagerando y radicalizando la doctrina de San Agustín, los reformadores (Lutero, Calvino) tienen una *doctrina dura sobre el estado de la libertad*. Creen que la naturaleza humana está gravemente corrompida. Lutero ve que el egoísmo, la concupiscencia y la soberbia contaminan todo el obrar moral del hombre. De aquí deducen que todo el obrar humano es pecado o está el dominio del pecado. El ser humano, por sí mismo, solo puede pecar⁴².

Lo religioso seguía preocupando a los intelectuales, pero desde presupuestos completamente novedosos y alejados de la revelación. El italiano Fausto Socino llegó a escribir un catecismo en Polonia donde rechazaba los dogmas del cristianismo, de la Trinidad, de la divinidad de Cristo, de la Redención operada por Jesucristo y la necesidad de la Gracia para la salvación. Este unitarismo tuvo un gran influjo en el movimiento ilustrado posterior. La visión religiosa unitarista tendrá un enorme predicamento en los emigrantes que partirán hacia el Nuevo Mundo donde se recibe un cristianismo poco o nada Trinitario.

Aparece un Jesús de Nazaret como iniciador de una especie de religiosidad donde lo que cuenta es la vertiente ética y moral y no la salvífica. Toda esta visión ilustrada se extiende por Inglaterra, Francia, Alemania y otras partes del resto de Europa. De este modo, la Ilustración construye una nueva religión como alternativa al cristianismo eclesial. Aparece un tipo de religiosidad racional y un Dios a la medida de la razón humana y sin mezcla de revelación positiva. No se trata de una concepción atea de lo religioso, pero es una percepción distinta del Dios Trinitario revelado en la Sagrada Escritura. Se muestra a un Dios alejado del mundo y de los problemas de la humanidad y que queda solo como principio creador y garante del orden moral:

El avance del desarrollo de esta línea de pensamiento occamista desempeñó un importante papel en la revolución científica de aquel siglo, como se ha afirmado frecuentemente. En último término, un universo mecanicista era el único compatible con un Dios cuya soberanía se definía en términos de la eterna libertad de su designio⁴³.

⁴² J. L. LORDA, *Antropología Teológica...*, 348.

⁴³ CH. TAYLOR, *Las fuentes del Yo...*, 226.

La intención del deísmo ilustrado era la de salvaguardar la idea de Dios, pues la cosmología babilónica que aparecía en la Biblia era precientífica y entró en colisión con los avances científicos de hombres como Galileo, Johannes Kepler, Nicolás Copérnico e Isaac Newton. Toda la visión del Génesis 1-11 se desmorona al entenderse en un principio de forma literal y daba la impresión en aquel momento que todas las verdades bíblicas irían cayendo en cascada. No se encontró en este momento la respuesta adecuada a este desafío bíblico en relación con la ciencia moderna y sus presupuestos aludiendo a los géneros literarios bíblicos. Algunos de los ilustrados, con la intención de salvaguardar la realidad de Dios, construyeron la idea de un Dios puramente racional alejado de lo dogmático y misterioso para que resistiera a las distintas críticas que se le pudieran realizar desde el campo de la nueva ciencia:

Desde el principio de la ciencia moderna, aparece un dato desconcertante para el positivismo: tanto Copérnico como Kepler, Galileo, Newton, y en general los pioneros de la ciencia, eran cristianos convencidos [...] Kepler mezclaba en sus obras la religión, la fantasía y la ciencia hasta tal punto que Galileo no tomó en serio sus descubrimientos y siguió pensando que los planetas describían círculos y no elipses en torno al Sol. [...] La existencia de un Dios infinitamente inteligente, que ha creado el mundo dotándolo de un orden natural según leyes, y que ha creado al hombre a su propia imagen de tal manera que es capaz de ir descubriendo el orden natural⁴⁴.

Así pues, la ilustración construye un tipo de religiosidad de tipo naturalista cuya última instancia es la razón humana y donde las distintas religiones históricas pasan a ser concreciones de esos presupuestos universales de la razón. Los elementos del dios de la razón consisten en las ideas de que existe, de que es bueno y es el garante del orden moral y de la inmortalidad el alma, y a la vez garantiza un premio o un castigo definitivo como sumo juez. El resto de las cuestiones, como la historicidad de Dios y los milagros y su resurrección, queda desechado por problemático y del mismo Cristo únicamente se contempla la ejemplaridad de su vida, pero no su divinidad:

⁴⁴ M. ARTIGAS, *Ciencia, razón y fe*, Eunsa, Pamplona 2011, 21-22.

En gran medida, el desarrollo de la ciencia moderna ha ido ligado a una perspectiva religiosa, partiendo de las raíces del mecanicismo en la teología nominalista; y aun hoy es posible observar que los interrogantes científicos pueden por igual inspirar una clase de piedad o de increencia⁴⁵.

Por su parte el movimiento romántico realiza un cambio profundo en este aspecto, pues lo engloba todo: filosofía, literatura, artes... Se trata de una sensibilidad que abraza todos los ámbitos de lo humano. Este nuevo enfoque ejerce una notable influencia en la idea de lo divino. El romanticismo busca la idea de unidad a modo de visión orgánica y holística de toda la realidad. Lo característico es la aspiración a la unidad y a la sensibilidad respecto a lo infinito. De hecho, nunca hasta entonces se había hablado tanto de “Absoluto” que pretenda integrar a su vez la idea de Dios, del mundo, del hombre y de la historia, a modo de visión orgánica y unitaria, como hizo Hegel en su pensamiento. Aparece así una idea de Dios de carácter panteísta que se despliega a lo largo y ancho de la modernidad y del romanticismo: “El Hegel maduro considera a lo Absoluto y su progreso en la historia más y más en la forma en que los cristianos han considerado las nociones de Dios y su providencia”⁴⁶. Podemos decir que la naturaleza quedó divinizada y el mundo se entendió como expresión de esta divinización:

Esta sensación de confianza en el orden natural encontró expresión religiosa en el deísmo, es decir, en una teología que haría de este orden de naturalezas engranadas la clave para la comprensión de Dios y de su bondad, y por tanto, la base de su piedad⁴⁷.

Todo ello repercute en la filosofía y la ciencia de autores tan importantes como Giordano Bruno (1548-1600), Baruch Spinoza (1632-1677), donde se percibe la idea de que solo existe una sustancia única y estática. De algún modo, “la crítica de la ideología empirista condujo a algunos científicos a un racionalismo *panteísta*”⁴⁸. El pensamiento del filósofo holandés sigue

⁴⁵ CH. TAYLOR, *Las fuentes del Yo...*, 426.

⁴⁶ A. MACINTYRE, *Historia de la ética...*, 204.

⁴⁷ CH. TAYLOR, *Las fuentes del Yo...*, 420.

⁴⁸ Cf., J. RATZINGER, *Fe y ciencia...*, 26.

ejerciendo un notable influjo en el romanticismo, aunque no fuera bien acogido por la Ilustración:

La historia de las relaciones entre la fe y la razón, entre la filosofía y la teología, experimentó en la Edad Moderna un giro profundo. En el siglo XVII, B. Spinoza decreta su separación: «Entre la fe, o la teología, y la filosofía no existe ninguna relación [...], el objeto de la filosofía no es otro que la verdad, mientras que el de la teología es la obediencia y la piedad. En los dos últimos siglos del último milenio se agudizó la problemática con la difusión en el ámbito filosófico y científico de una absolutización de la razón instrumental, concebida como independiente de la fe⁴⁹.

Hegel sabrá transformar la sustancia estática de Spinoza en una sustancia o principio dinámico que se autorrealiza a través de un proceso histórico inmanente que se despliega en la historia. El Dios hegeliano es un Dios que no es plenitud desde el inicio, sino que va llegando a esta plenitud a través de un proceso dialéctico de desplegamiento y autoconciencia. De hecho, Hegel pretendió equiparar esta visión dialéctica del sujeto absoluto con la Trinidad del dogma cristiano. Entendió, por tanto, la idea de la Trinidad como una intuición teológica de carácter simbólico –no real–.

De ahí que siguiera su intuición filosófica, en comparación al dogma teológico de la Trinidad, como una «tríada» de fases de desplegamiento divino: tesis, antítesis y síntesis. Para Hegel no existe el misterio divino, sino un desplegamiento progresivo de Este en la historia. En cambio, el Dios cristiano no es un punto de partida indeterminado, sino que el Padre es plenitud y el Hijo es el don del Padre. Para Hegel el Hijo es la autoalienación del sujeto Absoluto o la conciencia que tiene de Sí. Hegel ha influido tanto en autores católicos como protestantes y en la idea de la *ortodoxia cristiana* en teólogos protestantes tan significativos como Karl Barth (1886-1968), Jürgen Moltmann (1926-2016) o en teólogos católicos como Karl Rahner (1905-1988) y Hans Urs von Balthasar (1904-1984). De alguna manera “el talante romántico que producirá una nueva sensibilidad llegará a dominar el mundo”⁵⁰. La importancia de la teología del siglo XIX

⁴⁹ J. RATZINGER, *Fe y ciencia...*, 46- 47.

⁵⁰ CH. TAYLOR, *Las fuentes del Yo...*, 479.

y XX radica en una importante aportación al quehacer de encuentro entre la fe y la razón, con la intención de restablecer el puente entre teológica, filosofía y nueva ciencia, que se habían separado con la modernidad sin posibilidad de reencuentro:

La aportación pionera de John H Newman (1801-1890), que trató de armonizar las exigencias de la revelación y los descubrimientos de la ciencia natural. W. Panenberg ha desarrollado una reflexión importante dialogando con las ciencias sobre la «doctrina de la creación» (es importante ser conscientes de que en el diálogo entre teólogos y científicos, este no se mueve en el plano del sentido científico o religioso, sino en el de la reflexión filosófica sobre los términos científicos y las teorías religiosas. A.J. Moltmann le interesan las analogías que algunas teorías científicas podrían ofrecer a la comprensión de la relación entre Dios y mundo. H.U. von Balthasar denuncia el extravío de la «gloria» en el desarrollo de la modernidad, es decir, de lo *bello* que, sustraído al ámbito de lo trascendente, es encerrado en el ámbito de lo intramundano y es estudiado como tal exclusivamente de forma científica. Para recuperar esta pérdida es necesario superar el pensamiento de la identidad, característico de la modernidad, con una concepción analógica del ser, capaz de expresar la relación entre Dios y el mundo, entre Dios y los hombres⁵¹.

El Concilio Vaticano I reaccionó ante esta visión panteísta del mundo que representaba el idealismo hegeliano y contra Hermes y Günther que habían asumido el panteísmo de B. Spinoza. Lo que se quiso fue reestablecer un puente entre el idealismo y la fe católica que, en principio supuso una tarea loable, pero que desvirtuaba a la fin el dogma cristiano. De alguna manera la creación divina quedaba como una necesidad para Dios y sin el concurso de su libertad creadora. En este sentido se afirma la absoluta libertad de Dios en la creación del mundo, cuando para Hegel Dios no podría ser tal sin el concurso del mundo y de ahí la necesidad creadora de Dios. Para el dogma cristiano Dios es Dios independientemente de la creación del mundo. No en vano, “vivimos en un período del mundo en el

⁵¹ J. RATZINGER, *Fe y ciencia...*, 32.

que el curso de la ciencia y de la literatura resulta poco afectado por lo que logró Aristóteles [y santo Tomás]⁵². La figura de Santo Tomás no debería quedarse en el pasado, sino que

Es un modelo a seguir en el asunto de la relación razón-fe, por la profundidad con que resuelve este problema, por el respeto a la actividad de la razón y sus métodos, por algunas intuiciones filosóficas fundamentales que ya son patrimonio vivo de la Iglesia, y por su fidelidad a la fe cristiana⁵³.

Una razón que se autolimita de este modo, sin una relación con toda la realidad que le envuelve, es una “razón amputada en sus posibilidades reales”⁵⁴. No en vano, San Juan Pablo II, destacó en su encíclica *Fides et ratio* (1998), que la figura del Doctor Angélico fue decisiva para el avance de la ciencia filosófica y teológica y que después se detuvo en pro de un excesivo racionalismo:

El conocimiento de la obra de Santo Tomás experimentó grandes avances y fueron numerosos los estudiosos que con audacia llevaron la tradición tomista a la discusión de los problemas filosóficos y teológicos de aquel momento. Los teólogos católicos más influyentes de este siglo, a cuya reflexión e investigación debe mucho el Concilio Vaticano II, son hijos de esta renovación de la filosofía tomista⁵⁵.

Desde esta perspectiva cobra sentido lo que un autor contemporáneo señala al referirse al camino que inició la Iglesia en orden a superar todas estas dificultades que se suscitaron con la modernidad después del *aggiornamento* del Concilio Vaticano II:

La Iglesia católica abandonó su resistencia tradicional a la modernidad, permitiendo actuar a la democratización y así imponerse a la moder-

⁵² J. H. NEWMAN, *Discursos sobre el fin y la naturaleza de la educación universitaria*, Eunsa, Pamplona 2011, 83.

⁵³ J. J. GARRIDO, *Pensar desde la fe*, Edicep, Valencia 2005, 224.

⁵⁴ J. RATZINGER, *Fe y ciencia...*, 48.

⁵⁵ JUAN PABLO II, “Carta encíclica *Fides et ratio* (14.09.1998)”, en: AAS 91 (1999), Editrice Vaticana, Vaticano 1999, nro. 58.

nidad sobre la tradición, sino más bien que las ventajas prácticas se acumulan una vez que los actores son capaces de ofrecer legitimación religiosa tradicional para los desarrollos modernos⁵⁶.

Conclusiones

1. Ricardo de san Víctor se apartará en el siglo XII de la senda que marcara en su momento San Agustín acerca de la imagen Trinitaria divina. En este sentido, Ricardo de san Víctor y, posteriormente Santo Tomás de Aquino, proponen sendos modelos diferentes de Trinidad. El primero supo explicar las procesiones divinas desde la analogía del «conocimiento y la voluntad» y del «conocer y del amar» en relación al amor humano aplicado a Dios. De esta forma, se podía llegar a comprender desde la razón que Dios en Sí mismo era “comunidad interpersonal” de amor entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Para realizar esta analogía se sirve de la revelación operada en el Nuevo Testamento y desde el concepto de “caridad”, que comunica la propia riqueza a Otro distinto de sí. El Amor divino, como el amor humano, no puede quedarse en una realidad binaria «Yo-Tú», sino que consiste en «mirar en común» en una misma dirección, como sería la realidad del Espíritu Santo, visto desde el Padre y el Hijo en comunión. De este modo establece el cauce que seguirá Santo Tomás para comprender el misterio divino desde la analogía de las causas creadas.

2. Santo Tomás, por su parte, parte del Ser en plenitud absoluta y desde Él deduce los demás atributos divinos. Dios es intencionalmente Trinitario y para colegir tal aseveración se apoya en el dato revelado. Por todo ello, desde el Aquinate se puede derivar que la fe es también racional y permite penetrar desde las semejanzas el misterio divino. El Padre y el Hijo, amándose eternamente, procesan al Espíritu Santo desde la “voz activa del Amor” y en el “efecto” del mismo amor que ya es una realidad personal. Así pues, utiliza la analogía del “conocer y del amar” para explicar el misterio divino. Santo Tomás armonizó perfectamente la relación entre el mundo y

⁵⁶ J. V. CASANOVA, *Genealogías de la secularización*, Anthropos, Barcelona 2012, 190.

Dios, entre la razón y la fe, y supo establecer un puente entre dos niveles del conocer distintos, pero que se complementaban y no eran antagónicos. Esta relación armoniosa se establece desde la llamada “Metafísica del Ser”. La creación es inteligible y es camino de acceso al conocimiento de Dios. La creación refleja, a modo de espejo, la Verdad y el Ser de Dios y se puede acceder a ella desde la razón y la fe.

3. El Nominalismo nace como reacción a las dos grandes corrientes del tomismo y del escotismo. El canal o puente que estableció la Escolástica entre la filosofía y la teología se resquebraja en la Edad Alta Media, pues se excluye la “Metafísica del Ser” y las equivalencias del mundo de los seres respecto a Dios. Para el Nominalismo de Guillermo de Okham, Dios queda como el “totalmente Otro” un “Abismo Desconocido” y alejado de cualquier semejanza con la realidad creada. Se rompe de esta manera cualquier posible planteamiento metafísico. Dios queda como la infinitud y completamente alejado del conocimiento humano por su trascendencia. La razón humana lo único que puede hacer es reducir la realidad divina al pensarla. A partir de aquí, la razón y la fe toman caminos distintos y se alejan la una de la otra. La fe se queda sin la apoyatura racional que tantos bienes había producido y aparece el peligro del fideísmo.

4. La filosofía nominalista tendrá una enorme preponderancia en la posterior Reforma protestante de Martín Lutero. La razón como la naturaleza humana, corrompidas completamente por el pecado –según Martín Lutero–, únicamente pueden fabricar ídolos de Dios y nunca llegar a conocerle. De esta manera rompe de forma completa con la doctrina tomista y con el aristotelismo y con cualquier posibilidad de armonizar la razón y la fe. Este diálogo iniciado por el Aquinate, es concebido por Lutero como una “pretensión casi diabólica” y de ahí emana el desprecio total por una razón humana que considera corrompida. Se acentúa todavía más el rechazo hacia la «Metafísica del Ser» que ya iniciara Guillermo de Ockham. A partir de este momento el quehacer metafísico se hunde y toda la ciencia se dirige hacia el método experimental mecanicista. Este divorcio “fe-razón” ha llegado hasta nuestros días y marcará una imagen de Dios y de religiosidad pietista e individualizada que recorrerá toda Europa y llegará a Norteamérica.

5. Las raíces de la secularización pueden encontrarse en este periodo y en el cambio de imagen de Dios producido en la Alta Edad Media. El individuo queda solo ante el mundo creado y sin una idea clara de lo que «Dios Es». Los sacramentos como acciones de Dios y la presencia salvífica de Jesucristo quedan sin efecto para el protestantismo. Este hecho marcará la aparición del Deísmo, será casi un paso natural, como la idea de un Dios creador o arquitecto pero no histórico y que se desentiende de las vicisitudes humanas. Todo dogma y misterio de la realidad divina queda en suspenso, para afianzar la idea de un dios inmanente y difuso que se presentará en los pensadores panteístas como el caso de Spinoza y Hegel. La religiosidad de corte naturalista entra con fuerza en detrimento de las religiones históricas. No obstante, la llamada de la Iglesia en todo momento, como se desprende de los últimos concilios, está dirigida a entablar un diálogo fructífero entre la fe y la razón y la fe a pesar de los desencuentros y desconfianzas que se sucedieron en los siglos.

Bibliografía

- ABBAGNANO, N., *Historia de la filosofía Vol. 1*, Hora, Barcelona 1981.
- ARENDT, H., *Existencialismo y compromiso*, RBA, Barcelona 2012.
- ARTIGAS, M., *Ciencia, razón y fe*, Eunsa, Pamplona 2011.
- AYLLÓN, J. R. – CONESA, F., *El eclipse de Dios*, Palabra, Madrid 2012.
- CASANOVA, J. V., *Genealogías de la secularización*, Anthropos, Barcelona 2012.
- CEREZO, J. J. & P. J. GÓMEZ, *Jóvenes e Iglesia*, SM, Madrid 2005.
- COPLESTON, F., *Historia de la filosofía II*, Ariel, Barcelona 1974.
- FORMENT, E., *Historia de la filosofía II. Filosofía medieval*, Palabra, Madrid 2004.
- GANOCZY, A., *La Trinidad creadora. Teología de la Trinidad y sinergia*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2005.
- GARCÍA-VILLOSLADA, R., *Martín Lutero I*, BAC, Madrid 1976.
- GARRIDO, J. J., *Pensar desde la fe*, Edicep, Valencia 2005.
- GUITTON, J., *Mi testamento filosófico*, Encuentro, Madrid 2009.
- JUAN PABLO II, “Carta encíclica *Fides et ratio* (14.09.1998)”, en: AAS 91 (1999), Editrice Vaticana, Vaticano 1999.
- LORDA, J. L., *Antropología Teológica*, Sal Terrae, Santander 2013.
- MACINTYRE, A., *Historia de la ética*, Paidós, Barcelona 1988.

- MELINA, L., “Actuar por el bien de la comunión”, en: MELINA, L. – NORIEGA, J. – PÉREZ-SOBA, J. J. (coords.), *La plenitud del Obrar Cristiano. Dinámica de la acción y perspectiva teológica de la moral*, Palabra, Madrid 2002, 379-401.
- NEWMAN, J. H., *Discursos sobre el fin y la naturaleza de la educación universitaria*, Eunsa, Pamplona 2011.
- PERO-SANZ, J. M., *Ateísmo hoy*, Palabra, Madrid 1980.
- RATZINGER, J., *Fe y ciencia*, Sal Terrae, Santander 2011.
- _____, *Ser cristiano en la era neopagano*, Encuentro, Madrid 2006.
- RICARDO DE SAN VÍCTOR, *La Trinidad*, Sígueme, Salamanca 2015.
- RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Imagen de Dios*, Sal Terrae, Santander 2011.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, Madrid, BAC, 2007.
- _____, *Summa Theologiae. Prima Pars*, Madrid, La Editorial Católica, 1961.
- TAYLOR, CH., *Las fuentes del Yo*, Paidós, Barcelona 2006.
- UDÍAS VALLINA, A., *Ciencia y religión*, Sal Terrae, Santander 2010.

Artículo recibido el 22 de junio 2020.

Artículo aceptado el 12 de agosto 2020.

A 30 AÑOS DE LA *MULIERIS DIGNITATEM*. UNA VISIÓN HISTÓRICA

30 YEARS FROM THE *MULIERIS DIGNITATEM*. A HISTORICAL VISION

María Eugenia Guzmán Gómez¹

Universidad Anáhuac, México

Resumen

Los conflictos del siglo XX –las Guerras Mundiales y la Guerra Fría, principalmente– ocasionaron que gran parte de la humanidad dejara de creer en el progreso y en la civilización. Esa desesperanza y los cambios sociales, derivados de los conflictos, afectaron a los movimientos que luchaban por los derechos de la mujer y propiciaron el surgimiento de nuevas corrientes ideológicas feministas, muchas de las cuales se relacionaban con el posmodernismo. El propósito de esta exposición es mostrar cómo respondió la Iglesia católica ante un mundo que, cada vez más, exigía el reconocimiento de la igualdad entre hombres y mujeres, y ante el surgimiento de ideologías vacías, carentes de contenido y faltas de sentido. El Papa Juan Pablo II plasmó su posición frente a estos asuntos en la carta *Mulieris Dignitatem*, la cual se abordará desde su contexto histórico, destacando la pertinencia de su pensamiento en el mundo de hoy.

Palabras clave: *Mulieris Dignitatem*, Juan Pablo II, posmodernidad, mujer, Iglesia católica, feminismo.

Abstract

The conflicts of the twentieth century – the World Wars and the Cold War, mainly – caused humanity to stop believing in progress and civilization. That hopelessness, accompanied by the social changes, derived from the conflicts, affected the movements that fight for women's rights and propitiated the emergence of new feminist ideological currents, many of which were related to postmodernism. The purpose of this

¹ Doctora en Historia y Literatura; Maestra en Filosofía y Licenciada en Historia. Profesora y Coordinadora Académica de los Posgrados de la Facultad de Humanidades, Filosofía y Letras de la Universidad Anáhuac. Correo electrónico: eugenia.guzmang@anahuac.mx

paperwork is to show how the Catholic Church answered to a world that, increasingly, requires the recognition of equality between men and women, and the emergence of empty ideologies, lacked of content and meaning. Pope John Paul II expressed his position on these issues in the *Mulieris Dignitatem* letter, which will be approached from its historical context, highlighting the relevance of his thinking in the current world.

Keywords: *Mulieris Dignitatem*, John Paul II, postmodernity, woman, Catholic Church, feminis.

A 30 años de la *Mulieris Dignitatem*. Una visión histórica

En el año de 1988, un 15 de agosto, el Papa Juan Pablo II, en nombre de la Iglesia católica, se pronunciaba ante una crisis cultural y espiritual a la que llamó “el signo de los tiempos”, condiciones de una pobreza espiritual que amenazaba ya desde entonces a la sociedad y al hombre y ahora también a la mujer. *Mulieris Dignitatem* es una respuesta de la institución eclesiástica a esos “tiempos” que significaban un nuevo papel de la mujer en la cultura y la sociedad. ¿Por qué? Un siglo XX devastador: dos guerras mundiales, una guerra fría, dos sistemas políticos, económicos y culturales antagónicos, y un ambiente cultural de desvalores, dolor y frustración. ¿Y la mujer? Es tiempo de que cuente su propia historia.

Revisemos el contexto histórico del siglo XX para entender el ambiente cultural que propició y que penetró hasta las entrañas de la sociedad, del pensamiento, de la ciencia y de la manera de entender el mundo: marxismo, existencialismo, constructivismo y/o la psicología freudiana. Estamos impregnados de la llamada cultura posmoderna². Es ahí donde debe surgir también una respuesta de la Iglesia católica, que a su vez tiene sus propios avatares, sus propios conflictos y debates.

A 30 años de la *Mulieris Dignitatem*, hay que valorar sus alcances y sus retos. Su conmemoración es un buen momento para ello. El propósito de

² Sin entrar en el debate si la modernidad es un proyecto acabado como lo consideran Lyotard, Derrida y Vattimo donde se puede y se debe considerar concluido el “gran” proyecto moderno, que acabó finalmente trayendo consigo las terribles dictaduras del siglo XX. De esta manera se puede considerar instaurado el tiempo posmoderno, con un corto alcance, pero humano, flexible, tolerante y consciente de sus límites o el punto de vista habermasiano donde el proyecto moderno puede retomarse y repensar sus categorías para seguir con un proyecto emancipatorio de la humanidad.

la presente reflexión es contextualizar el documento, describir y analizar el momento histórico en que se escribió y las necesidades, que derivadas de estos tiempos, tuvo la Iglesia para atender la problemática de la mujer y sus derechos. Se hará para ello un recorrido histórico para posteriormente analizar la respuesta de la Iglesia.

Enzo Traverso en su libro *A sangre y fuego: De la guerra civil europea*, llama al período comprendido entre (1914-1945), correspondiente a las guerras mundiales, como “el mundo de ayer” debido a que los grandes imperios continentales, el parlamentarismo decimonónico y los imperios coloniales euro-atlánticos habían fenecido, pero junto con ellos, y con gran profundidad, había perecido la fe moderna, la fe en ese progreso que no tenía retorno de la razón, de la justicia y de la paz³. El estallido de la Primera Guerra, más allá de una crisis de relaciones entre los Estados, fue la causa de vigorosas manifestaciones del sentimiento nacional, bajo la forma de movimientos de protesta de las “minorías nacionales” y de los nacionalismos expansionistas de los grandes imperios, envueltos todos por intereses económicos y financieros, propios del capitalismo imperante, teniendo un costo de 13 millones de muertos, sufrimiento y dolor. Provocaría, en un efecto dominó, la Revolución rusa, la desaparición del Imperio austrohúngaro, la Alemania imperial y el total desmembramiento de Europa central. Así también, propició el auge de los totalitarismos como el nazismo o el fascismo que alcanzó al oriente con el militarismo japonés. La incapacidad de resolver las diferencias imperialistas provocó una segunda guerra y en definitiva la desaparición de una forma de ser de la civilización europea y una ruptura del mundo conocida hasta entonces⁴.

Ya a finales del siglo XIX las mujeres se habían visibilizado en la historia manifestando abierta y públicamente, su desigual trato jurídico, laboral y de posición ante la sociedad “dominada por hombres”. ¿Podemos hablar con certeza que así era la situación de la mujer? La mujer había sido considerada y apreciada sólo en su espacio privado, en casa. Así lo respaldan todos los movimientos feministas en las ciudades industrializadas donde exigían igualdad laboral ante los hombres: el feminismo francés, el inglés o

³ Cfr., E. TRAVERSO, *A sangre y fuego: De la guerra civil europea (1914-1945)*. Universidad de Valencia, Valencia 2009, 1.

⁴ A. LOZANO, *Breve historia de la Primera Guerra Mundial (1914-1918)*. Nawtilus, Madrid 2011, 24-25.

el norteamericano, por destacar los más evidentes. Al respecto, María Medina menciona que el proceso de industrialización iniciado en la Europa del siglo XVIII supuso una revolución que cambió las estructuras y la lógica de las sociedades europeas occidentales generando desigualdad de géneros y luchas entre la clase burguesa y la obrera donde la mujer no se vio favorecida a pesar de su participación en los movimientos obreros junto al hombre:

las trabajadoras encontraron reticencias para incorporarse a los sindicatos, a pesar de haber participado activamente en el movimiento obrero del siglo XIX. Y es que la consideración de las mujeres como iguales en la lucha obrera se encontraba condicionada por la construcción de éstas como seres naturalmente pertenecientes al hogar⁵.

Esa situación de desigualdad presente en el espacio público donde la mujer empieza a incursionar se ve acentuada en la Primera Guerra Mundial donde

“las mujeres que estaban ansiosas por mejorar su poder adquisitivo hacia el corto o el mediano plazo cruzaron enérgicamente la línea de género que dividía los trabajos propios de los hombres y [...] de las mujeres durante la Primera Guerra Mundial”⁶.

La Segunda Guerra Mundial fue la consecuencia de las ineficientes resoluciones de paz que los países imperialistas impusieron al mundo europeo. Se sabía del desastre humanitario que sería volver a enfrentarse rebasando aún más las atrocidades de la Primera Guerra. Los grandes protagonistas, Hitler, Goering, Rommel, Churchill, De Gaulle combatieron en las trincheras, pero aun así repitieron esa lucha encarnizada que una vez terminada la guerra haría a la humanidad tocar fondo.

⁵ M. MEDINA. “El papel de las trabajadoras durante la industrialización europea del Siglo XIX. Construcciones discursivas del movimiento obrero en torno al sujeto «mujeres»”, *Fórum de Recerca* 19 (2014), 149.

⁶ Traducción propia: M. W. GREENWALD, *Women, War and Work: The Impact of World War I on Women Workers in the United States*. Cornell University Press, Ithaca 1990, 132.

El destino de los hombres era trágico, la guerra, los campos de concentración, la industria militar, los trabajos forzados, pero el de las mujeres no se quedó atrás. Los nazis, en un inicio, fusilaban a las mujeres, posteriormente decidieron aprovecharlas para trabajar en los campos de concentración y del lado de la coalición antifascista eran utilizadas en la producción de armamento⁷. Esta economía de guerra necesitaba muchas manos siendo también aprovechada la contribución de niños y discapacitados.

Después, la llamada Segunda Guerra de los Treinta Años (1914-45) tuvo graves consecuencias para el mundo. En el ámbito político destacan eventos como el fin de la histórica hegemonía europea de siglos en el mundo occidental; la Guerra Fría entre los Estados Unidos y la joven URSS, concluida en 1991; la formación de los Estados de bienestar, combatidos por el neoliberalismo de los años ochenta; el largo proceso de construcción de la Unión Europea, cada vez más debilitada ante el poder del capitalismo neoliberal y de las nuevas potencias emergentes. Finalmente “el nacimiento de una sociedad global cada vez más compleja, interdependiente e incierta que tiene la posibilidad de provocar un colapso de la humanidad, o bien la posibilidad de evitarlo”⁸.

¿Cómo afectaron los totalitarismos que se engendraron después de la Primera Guerra y que, a pesar de la derrota nazi, no sucumbieron? ¿Nacería una sociedad igualitaria como lo proponía el marxismo? ¿Acaso el marxismo proponía la igualdad entre los géneros? Dice Hannah Arendt que lo que distinguía a estos nuevos totalitarismos de los anteriores no era ya la idea que contenía la ideología como la lucha de clases y la explotación de los trabajadores o la lucha de razas, sino el proceso que se desarrollaría a partir de ahí⁹.

La Posguerra que dejó un anhelo nostálgico de un tiempo más feliz y próspero, fue para la mujer “una historia irónica de declinación, en la que el ama de casa se encontró atrapada en una jaula doméstica después de

⁷ SPUTNIK, “Cuando la belleza se enfrenta al terror: las mujeres en la Segunda Guerra Mundial”, *Sputnik Mundo*, 2018, en: <https://mundo.sputniknews.com/sociedad/201805091078511420-gran-guerra-patria-historia-mujeres/>, citado 20 de febrero 2020.

⁸ E. TRAVERSOM, *A sangre y fuego...*, 568.

⁹ Cf., H. ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, Bogotá 1998, 478.

despegar sus alas durante la Segunda Guerra Mundial”¹⁰. Al terminar la Guerra no cesarían estas condiciones. La Guerra Fría representó otros cuarenta años de un ambiente bélico y una guerra armamentista letal que casi llevo al mundo a un apocalipsis nuclear arrastrando a millones de personas.

El ambiente de la posguerra cuestionó los valores del bienestar basados en el progreso y la razón. ¿Qué le había dejado el avance científico al hombre y a la humanidad? Ya en las primeras décadas del siglo XX, la tecnología continuaba transformando el mundo y crecía la conciencia de la desigualdad económica. Así mismo, las ideas marxistas empezaban a suscitar un nuevo interés entre sociólogos, economistas e ideólogos. El marxismo, ante la crisis del capitalismo, sedujo con la propuesta de una sociedad que no tuviera nada de barbarie y ante el sueño incumplido, las corrientes ideológicas, como las posturas posmodernistas se centraron en la pérdida de todo proyecto de cambio social y de la esperanza de que éste incluso pudiera realmente ocurrir¹¹. Gramsci afirmaba que la hegemonía era cultural y que implicaba una lucha entre visiones del mundo basadas en clase, la que a su vez influía valores, ideas, creencias y concepciones sobre lo que los seres humanos y la sociedad son y, sobre todo, podrían llegar a ser¹². Freud afirmaba en *El malestar en la cultura* sobre el destino de la especie humana:

Hoy los seres humanos han llevado tan adelante su dominio sobre las fuerzas de la naturaleza que con su auxilio les resultará fácil exterminarse unos a otros [...] Ellos lo saben, de ahí buena parte de la inquietud contemporánea, de su infelicidad, de su talante angustiado¹³.

Paralelamente a la génesis del pensamiento posmodernista y sus cuestionamientos al proyecto de la Modernidad¹⁴, el feminismo es la última

¹⁰ Traducción propia, J. MEYEROWITZ, *Not June Cleaver: Women and Gender in the Postwar America (1945-1950)*, Temple University Press, Philadelphia 1994, 3.

¹¹ Cf., J. CORREA, “Los giros en la Historia: función social de la historia y posmodernidad, un debate que no cesa” *HistoReLo* 3/6, (2011), 17.

¹² Cf., S. ATKINSON, *El Libro de la Sociología*, Altea, México 2016, 179.

¹³ S. FREUD, *El malestar en la cultura*. Alianza, México 2013, 46.

¹⁴ Habermas reconocía que lo que queda del proyecto de la modernidad era “irrisorio”. La racionalidad no era solamente la posesión de cierto conocimiento sino en cómo los sujetos se comunican, adquieren y usan su conocimiento, Cf., GUZMÁN, M. E., *El surgimiento de los derechos humanos y su ambivalencia en el desarrollo de la Modernidad*, Universidad Anáhuac, Ciudad de México 2017, 547.

implicación que se saca de ese lenguaje de universalidad y del programa emancipatorio universal que proponía la modernidad. Ante las transformaciones económicas, políticas y sociales surgidas antes, durante y después de las Guerras Mundiales, los hombres varones se ven desposeídos del control de la organización y resultado de su trabajo sin encontrar nada que valore sus cualidades “masculinas” tradicionales como la fuerza, la iniciativa y la inteligencia, que por tradición les correspondía. Simone de Beauvoir, considerada la madre del feminismo ideológico, cuestionaba la desigualdad de géneros, del hombre y de la mujer. Su planteamiento principal era que el origen de la opresión y la desigualdad entre el hombre y la mujer radica en lo biológico, ligado a la procreación. Será el siglo XX el campo de cultivo del movimiento feminista, movimiento que también tuvo sus distintas orientaciones en donde lo teórico y lo político están relacionados. Clasificados como feminismo liberal o burgués, feminismo radical o socialista, feminismo socialista de vanguardia, el feminismo se perdía en su ideología y su activismo.

Ante este mundo posmoderno, la mujer perdió la fuerza propositiva de su movimiento, aquel que agrupó a las mujeres en función de una igualdad política, económica y social y que se debilitó al no tener una propuesta sólidamente fundamentada. Todo cabía en su movimiento, lo que diluía las reivindicaciones concretas.

La Iglesia ante este contexto histórico y cultural que acabamos de esbozar tiene mucho que decir. En 1914 en medio de una guerra que ya apuntalaba su costo, Giacomo della Chiesa es elegido nuevo Papa y toma el nombre de Benedicto XV para conducir a la Iglesia en “la peor guerra que se había conocido hasta el momento”¹⁵.

La Iglesia se pronunciará ante el más acentuado movimiento de principios del siglo XX: el comunismo. Pío XI, en su *Encíclica Divini Redemptoris*, dada a conocer en 1937, se expresaba de éste como un seudo ideal de justicia, igualdad y de fraternidad en el trabajo donde las masas son halagadas con falsas promesas:

¹⁵ F. REQUENA, “Benedicto XV, un Papa entre dos mundos.” *AHIg. Anuario de historia de la Iglesia* (1997), 61.

despoja al hombre de libertad, principio normativo de su conducta moral y suprime en la persona humana toda dignidad y todo freno moral eficaz contra el asalto de los estímulos ciegos.... Esta doctrina convierte naturalmente al matrimonio y la familia en una institución meramente civil y convencional... niega la existencia de un vínculo matrimonial de naturaleza jurídico moral que esté por encima de la voluntad de los individuos¹⁶.

Juan XXIII, el llamado Papa Bueno, convocó a un concilio tan sólo tres meses después de su elección, era el año de 1959. Su llamamiento desencadenó la mayor revolución experimentada por la Iglesia desde la contrarreforma. “Un ambicioso programa de renovación, cuyo resultado más patente ha sido una correspondencia más fluida e integradora entre la Iglesia católica y el mundo”¹⁷. El Papa Francisco definió a Juan XXIII y a Juan Pablo II como dos nuevos santos del siglo XX, que conocieron las tragedias de su tiempo, pero que no se abrumaron. Así se expresaba el Papa: “San Juan XXIII el Papa de la docilidad del Espíritu Santo y Juan Pablo II, el Papa de la familia. Ambos restauraron y actualizaron la iglesia, según su fisonomía originaria”¹⁸.

La Iglesia, al igual que la sociedad contemporánea, se encontraba ante un nuevo reto por enfrentar respecto a las cuestiones de género. Se hace necesario un reconocimiento y una denuncia de la Iglesia ante las injusticias y las marginaciones infringidas a la mujer y también de las distorsiones en que el feminismo ideológico ha caído sobre la identidad de la mujer y su misión en la sociedad. Juan Pablo II reflexionará sobre la dignidad y vocación de la mujer a la luz de la fe en la Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem*. ¿Qué es lo femenino desde la fe y cómo dialogar con el mundo posmoderno? Juan Pablo II profundizó en las verdades antropológicas fundamentales del hombre y la mujer, la igualdad en dignidad y la unidad

¹⁶ Pío XI, *Carta Encíclica Divini Redemptoris*, Librería Editrice Vaticana, Roma 1937, 4-5.

¹⁷ J. ELLIOT, “El concilio Vaticano II”, *La Vanguardia*, 08/08/2017, en <https://www.lavanguardia.com/historiayvida/historia-contemporanea/20170712/47314241586/el-concilio-vaticano-ii.html>, citado en 15 enero 2020.

¹⁸ P. ORDAZ, El Papa Francisco: “Juan XXIII y Juan Pablo II fueron dos hombres valerosos”. *El País*, 27/04, en: https://elpais.com/sociedad/2014/04/27/actualidad/1398580564_552870.html, citado 18 febrero 2020.

de los dos, así lo expresó Joseph Ratzinger refiriéndose a la Carta, “la diversidad arraigada y profunda entre lo masculino y lo femenino, y su vocación a la reciprocidad y a la complementariedad, a la colaboración y a la comunión”¹⁹.

Cabe destacar lo que el Papa manifiesta como una cualidad distintiva de la mujer, como lo más propiamente femenino, como un modo particular del ser persona femenina: el genio Juan Pablo se refiere al modo peculiar de ser mujer: “ella imprime un signo esencial sobre todo el proceso del hacer crecer como personas a los hijos [...] tanto en un sentido biológico como [...] personal y ético”²⁰. Es rescatar los valores femeninos como una nueva vía para hacer una sociedad más humana y afectiva gracias a la intuición con las cosas que la mujer posee rescatando ese “sentir más cercano de las cosas”. La Carta resalta que la realización del ser humano se da en la donación de uno mismo en el servicio como concreción del amor. La mujer vive el amor como obediencia al Plan de Dios en la maternidad, clave de interpretación del genio femenino²¹.

¿Cuáles son los retos actuales que enfrenta la Iglesia con respecto a cuestiones de género? En octubre de 2017 el Papa Francisco defendió la igualdad de género en un discurso dirigido a los miembros de la Pontificia Academia para la Vida:

Un nuevo comienzo debe ser escrito en el ethos de los pueblos y esto puede hacerlo una renovada cultura de identidad y la diferencia... La alianza entre hombres y mujeres se encuentra sellada por la unión de amor personal y fecundada... a través del matrimonio y la familia²².

¹⁹ J. RATZINGER, “La carta apostólica *Mulieris Dignitatem* de Juan Pablo II sobre la dignidad y la vocación de la mujer” *L'Osservatore Romano* XX, No. 42, 1988.

²⁰ JUAN PABLO II, *Mulieris Dignitatem*, en: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.html, citado 10 enero 2020, No. 19.

²¹ S. SATO SAKAGUCHI, *La dignidad y misión de la mujer. Aporte de la “Mulieris Dignitatem” de Juan Pablo II*, Tesis de maestría de la Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima, 2017, 45-46.

²² TELESUR. “El Papa defiende la igualdad de género y pide alianzas”. *Telesur*, 5 de octubre de 2017. Disponible en: <https://www.telesurtv.net/news/El-papa-defiende-la-igualdad-de-genero-y-pide-alianzas--20171005-0054.html>, citado en febrero 2020.

El Papa considera que los hombres y las mujeres sufren el impacto de una revolución cultural en la que la Iglesia debe reconocer honestamente los retrasos y faltas. “Las formas de subordinación que signaron tristemente la historia de las mujeres deben ser definitivamente abandonadas... contrarrestando las interpretaciones negativas de la diferencia sexual”²³.

Es así, como Juan Pablo II en su Carta desarrolla el tema de la dignidad y vocación de la mujer en un constante diálogo desde la fe con la cultura contemporánea abriéndose a las preguntas y cuestionamientos “sin temores”, denunciando los errores y dándonos luz sobre lo que va de acuerdo con la Verdad. Sin duda una gran aportación para el camino, todavía largo por recorrer por hombres y mujeres, por la reivindicación de las mujeres.

Bibliografía

- ARENDET, H., *Los orígenes del totalitarismo*. Taurus, Bogotá 1998.
- ATKINSON, S., *El Libro de la Sociología*. Altea, México 2016.
- CORREA, J., “Los giros en la Historia: función social de la historia y posmodernidad, un debate que no cesa.” *HistoReLo* No. 3, vol. 6, 2011, 15-37.
- ELLIOT, J., “El concilio Vaticano II”, *La Vanguardia*, 08/08/2017, en <https://www.lavanguardia.com/historiayvida/historia-contemporanea/20170712/47314241586/el-concilio-vaticano-ii.html>, citado 15 enero 2020.
- FREUD, S., *El malestar en la cultura*, Alianza, México 2013.
- GUZMÁN, M. E., *El surgimiento de los derechos humanos y su ambivalencia en el desarrollo de la Modernidad*, Universidad Anáhuac, Ciudad de México 2017.
- JUAN PABLO II, *Mulieris Dignitatem*, en: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.html, citado 10 enero 2020.
- LOZANO, A., *Breve historia de la Primera guerra Mundial (1914-1918)*. Nawtilus, Madrid, 2011.
- MEDINA, M., “El papel de las trabajadoras durante la industrialización europea

²³ TELESUR. “El Papa defiende la igualdad...”, <https://www.telesurtv.net/news/El-papa-defiende-la-igualdad-de-genero-y-pide-alianzas--20171005-0054.html>, citado 10 enero 2020.

- del Siglo XIX. Construcciones discursivas del movimiento obrero en torno al sujeto «mujeres», *Fórum de Recerca* 19 (2014), 149-163.
- MEYEROWITZ, J., *Not June Cleaver: Women and Gender in the Postwar America (1945-1950)*, Temple University Press, Philadelphia 1994.
- P. ORDAZ, El Papa Francisco: “Juan XXIII y Juan Pablo II fueron dos hombres valerosos”. *El País*, 27/04/2014, en: https://elpais.com/sociedad/2014/04/27/actualidad/1398580564_552870.html, citado 26 febrero 2020.
- RATZINGER, J., “La carta apostólica *Mulieris Dignitatem* de Juan Pablo II sobre la dignidad y la vocación de la mujer”, *L'Osservatore Romano* XX, No. 42, 1988.
- REQUENA, F. “Benedicto XV, un Papa entre dos mundos” AHig. *Anuario de historia de la Iglesia*. 1997, pp. 61-76.
- SATO SAKAGUCHI, S. La dignidad y misión de la mujer. Aporte de la “*Mulieris Dignitatem*” de Juan Pablo II. Tesis de maestría de la Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima, 2017.
- SPUTNIK, “Cuando la belleza se enfrenta al terror: las mujeres en la Segunda Guerra Mundial”, *Sputnik Mundo*, 2018, en: <https://mundo.sputniknews.com/sociedad/201805091078511420-gran-guerra-patria-historia-mujeres/>, citado 20 febrero 2020.
- TELESUR, “El Papa defiende la igualdad de género y pide alianzas”, 5 de octubre de 2017, Disponible en: <https://www.telesurtv.net/news/El-papa-defiende-la-igualdad-de-genero-y-pide-alianzas--20171005-0054.html>, citado 15 enero 2020.
- Pío XI, *Carta Encíclica Divini Redemptoris*, Librería Editrice Vaticana, Roma 1937.
- TRAVERSO, E., *A sangre y fuego: De la guerra civil europea (1914-1945)*, Universidad de Valencia, Valencia 2009.
- GREENWALD, M. W., *Women, War and Work: The Impact of World War I on Women Workers in the United States*, Cornell University Press, Ithaca 1990.

Artículo recibido el 24 de junio 2020.

Artículo aceptado el 3 agosto 2020.

**LAS NO-CAPILLAS DE LOS CENTROS EDUCATIVOS
COMO ÁMBITO CELEBRATIVO PROVISIONAL.
LOS PROBLEMAS DE LA POLIVALENCIA**

THE NON-CHAPELS OF THE EDUCATIONAL CENTERS
AS A PROVISIONAL CELEBRATIVE SCOPE.
THE PROBLEMS OF POLIVALENCE

Rafael Ángel García-Lozano¹

Universidad Pontificia de Salamanca

Resumen

La existencia de espacios polivalentes en centros educativos religiosos católicos utilizados de forma eventual como recinto litúrgico ha sido una constante en la Iglesia singularmente después de la reforma litúrgica conciliar. Este proceder ha dejado atrás en muchos casos la otrora habitual existencia de capillas, trayendo consigo la disolución del espacio sagrado. Ordinariamente la adecuación provisional de estos recintos para la celebración sacramental suele hacerse en precario, y en ocasiones alejada de la normativa litúrgica y, lo que es peor, de los criterios teológicos y pastorales que la orientan. El análisis de algunos ejemplos que pueden ser típicos nos insta a discernir con el objetivo de considerar desde la teología esta praxis habitual en centros educativos confesionales. Concluimos nuestro estudio afirmando la necesidad de espacios con función religiosa explícita y permanente en este tipo de centros en base a la importancia de la existencia de recintos explícitamente reservados para la educación para el recogimiento, la presencia sacramental de la eucaristía, la oración personal y comunitaria.

Palabras clave: Espacio sagrado, espacio litúrgico, capillas escolares, arquitectura escolar, arquitectura religiosa contemporánea.

¹ Doctor en Historia del Arte, Licenciado en Teología, Licenciado en Estudios Eclesiásticos y Maestro. Es Profesor en la Facultad de Teología en la Universidad Pontificia de Salamanca, ORCID: 0000-0003-4913-7019. Correo electrónico: ragarcia-lo@upsa.es

Abstract

The existence of polyvalent spaces in religious catholic schools used eventually as a liturgical space has been a constant in the Church especially after the liturgical reform of the Second Vatican Council. In many cases this procedure has left behind the existence of chapels, giving rise to the dilution of the sacred space. Ordinarily, the provisional adaptation of these rooms for the celebration of the sacraments tends to be precarious, and sometimes far away from the liturgical norms and, what is worse, from the theological and pastoral criteria. The analysis of some examples that can be typical urges us to discern with the aim of considering from theology this habitual practice in confessional educational centers. We conclude our study by affirming the need for the existence of spaces with a permanent and explicit religious function in this centers based on the importance of enclosures explicitly reserved for education in recollection, the sacramental presence of the Eucharist, and personal and community prayer.

Keywords: Sacred space, liturgical space, school chapels, school architecture, contemporary religious architecture.

Planteamiento de la cuestión

Ordinariamente ha sido habitual la existencia de capillas de muy diversas soluciones, tanto estilísticas como de tamaños, estilos o formas, en los colegios religiosos de distintas etapas educativas, e incluso en algunos civiles según los casos o épocas. Con la dotación proyectual de estos recintos en los centros educativos se garantizaba la presencia de espacios sagrados –segregados– específicamente destinados para generar ámbitos de recogimiento, oración y encuentro con Dios y la comunidad, así como la celebración de los sacramentos o prácticas de piedad por parte de la comunidad educativa. La titularidad de estos establecimientos en manos de congregaciones religiosas u otras instituciones de la Iglesia parecía garantizar la existencia de estos espacios, y la fáctica presencia de comunidades religiosas, incluso residentes en algún sector de estos edificios, más aún su uso cotidiano.

Sin embargo, sin que podamos precisar una fecha exacta, esta costumbre comenzó a ponerse en cuestión. Quizá de forma generalizada en torno a la celebración del Concilio Vaticano II, y probablemente con más incidencia tras su clausura, aunque seguramente sin encontrar en ello su motivación principal, empezó a ser un hecho la decisión de prescindir en algunos nuevos centros docentes religiosos de la planificación de estos espacios es-

trictamente definidos por su uso litúrgico. Consecuentemente, a la hora de la ejecución material de estos proyectos arquitectónicos, se producía la paradoja de levantar escuelas, cuya misión principal es anunciar y celebrar el evangelio por medio de la educación, sin contar entre sus equipamientos con un ámbito específicamente destinado a este fin. Curiosamente otras disciplinas no estrictamente esenciales al carisma de estas instituciones sí disponían de salas específicamente reservadas para la docencia y práctica de deportes, música, divulgación química o física, psicomotricidad, etc.

Habitualmente la solución adoptada en paralelo a esta práctica en edificios de nueva planta ha sido la creación de espacios polivalentes o multifuncionales, previstos para concentraciones de numerosos asistentes y destinados a albergar una gran variedad de eventos, desde conferencias o reuniones hasta celebraciones litúrgicas. Es probable que tal planteamiento discorra por el deseo del máximo aprovechamiento de las instalaciones de los centros educativos. Y es posible que también haya sido decisivo el escaso uso dado a las capillas en algunos casos, quizá únicamente utilizadas en la fiesta del patrón, el inicio o final del curso, celebraciones asociadas a graduaciones u otra fiesta señalada. Quizá en estos ejemplos de infrautilización la cuestión de fondo resida en planteamientos pastorales o apostólicos del centro que en este trabajo no forman parte de nuestro objetivo. Sin embargo, la consecuencia directa de esta práctica es la disolución del espacio sagrado. Y asimismo la pérdida en la escuela de un referente espacial significado y permanente de la presencia de Dios y la comunidad en oración. Y, en última instancia, con ello la atenuación de la dimensión religiosa de la persona y de la comunidad educativa.

Generalmente este tipo de recintos concebidos para uso deliberadamente polivalente se caracterizan por ser espacios diáfanos, limpios, carentes de elementos simbólicos de carácter permanente y en los que puedan encajar sin distorsión multitud de usos. De algún modo su falta de especificidad, que es precisamente su nota sustancial, suele entrañar soluciones arquitectónicas nada comprometidas y especialmente removibles y provisionales. De modo genérico aportan a los centros educativos una versatilidad extraordinaria. Pero en cuanto a su uso para celebraciones litúrgicas estas salas adolecen de prácticamente todos los elementos que constituyen el espacio sacro, salvo su función de albergar personas. Precisamente en su uso religioso el principal problema de este tipo de recintos reside en la

inexistencia de programa. De tal modo que la distribución de espacios queda únicamente confiada a algunos muebles, su potencialidad para atender con solvencia a los ritos de la celebración no es adecuada, se sacrifican ámbitos específicos para el desempeño de ministerios o carismas en la asamblea litúrgica, la articulación de las partes en torno al todo queda puesta en evidencia, los aspectos asociados a la dimensión cósmica de la celebración quedan muy diluidos, la escala ordinariamente es insuficiente, en el caso de los centros católicos desaparece la presencia sacramental de Jesucristo en un espacio permanente para el recogimiento y, a fin de cuentas, se pierde la referencia espacial sagrada específica. Quizá por ello podamos hablar de las no-capillas de los centros educativos como la efectiva disolución de los espacios litúrgicos.

En este trabajo vamos a considerar precisamente la polivalencia de estos recintos desde su capacidad de dar o no respuesta como espacios celebrativos conforme al sentir de la Iglesia² y como concreción de la significación religiosa en los centros escolares. Sin ser una realidad exclusiva de los últimos cincuenta años, ciertamente se ha tornado más habitual tras la reforma litúrgica devenida del Concilio Vaticano II quizá por un margen de laxitud sobrevenida. Entendemos que quizá la forma más oportuna de afrontar esta cuestión sea tomando algunas realizaciones específicas como ejemplo más bien típico de múltiples variaciones de este modelo como existen a lo largo del orbe. Desde luego pretender un catálogo sistemático de todas las soluciones efectuadas sería inviable y quizá tampoco iría más allá de la mera anécdota. Por esta razón hemos optado por abordar dos soluciones realizadas en la ciudad española de Zamora, precisamente por ser ésta una sede diocesana modesta y de carácter tradicional, de un tamaño medio, situada en la periferia de España a escasos 50 kilómetros de Portugal, con entidad arquitectónica de ciudad pero asimismo plena de influencias del ámbito rural y, lo que es más importante, alejada de los centros de importancia eclesial y de los núcleos de producción arquitectónica. Todas estas variables pueden integrarse con notable éxito y ejemplificar las condiciones contextuales de numerosas soluciones del fenómeno que nos proponemos considerar. Asimismo hemos elegido dos ejemplos que fueron proyectados pocos años después de la clausura del Concilio, de modo que podamos

² Cfr., CONCILIO VATICANO II, *Sacrosanctum Concilium*, 123 y 128. (en adelante SC).

evidenciar la posible influencia de la reforma litúrgica conciliar o bien la ausencia de referencias a ésta. Todo ello con el objetivo de plantear sobre ejemplos concretos al menos un inicial discernimiento teológico sobre el fenómeno de los espacios polivalentes de los centros educativos como ámbitos celebrativos provisionales.

Fundamentación teológica

El templo en tanto que lugar sagrado queda determinado por varios elementos definitorios, algunos de los cuales hemos señalado más arriba. Inicialmente y primero de todo, como lugar físico, está afectado por la espacialidad, el orden, la escala, la organización de sus partes, la estabilidad de sus límites y, al fin y al cabo, fundamentalmente por la ley de la gravedad que le permite sostenerse y acoger seres y objetos³. En la medida en que es sagrado queda estrictamente reservado y separado para una función exclusivamente religiosa. Considerado en su especificidad cristiana, el templo tiene la misión de ser lugar de la presencia de Dios, ámbito de oración, casa de la comunidad que reúne a los seguidores de Jesucristo para celebrar la fe común. Más aún, en su consideración católica, en los albores del Concilio Vaticano II la Constitución *Sacrosanctum Concilium* definió el templo desde únicamente dos notas, su aptitud para la celebración de las acciones litúrgicas y la consecución de la participación activa de los fieles⁴. Otras normativas posteriores que desarrollaron estos criterios, fundamentalmente la Instrucción *Inter Oecumenici*, dispusieron pautas más o menos concretas para particularizar los principios directores, dedicando precisamente su capítulo quinto al diseño de iglesias⁵. Sin embargo, no podemos perder de vista sus notas definitorias en el bosque de las concreciones normativas.

³ J. LÓPEZ, "Concreciones prácticas de la Constitución sobre la Sagrada Liturgia para los artistas en la proyección de una nueva iglesia", en: AA.VV., *Arte Sacro: Un proyecto actual*, Fundación Félix Granda, Madrid 2000, 42.

⁴ SC 124.

⁵ SAGRADA CONGREGACIÓN DE RITOS, *Instrucción Inter Oecumenici*, 26 de septiembre de 1964, núm. 53: A.A.S. 56 (1964), 90-99 (en adelante IO), en http://www.vicariadepastoral.org.mx/liturgia/estudio_liturgico/inter_oecumenici.pdf, citado 20 mayo 2020.

En el caso de la arquitectura religiosa católica, la definición de los templos como lugares ideados para acoger a la comunidad y propiciar el encuentro con Dios debe descansar necesariamente sobre la concepción católica de Dios encarnado (cristología) y la autocomprensión de la propia comunidad cristiana (eclesiología). De ambas se derivan todas las correcciones de la vida de la Iglesia y, por ello, también la arquitectura a su servicio. De modo que la competencia e idoneidad litúrgica y pastoral de un templo debe atender a ciertos principios directores radicados en la teología católica. Aunque hemos tenido la oportunidad de desarrollarlos en otros lugares, no obstante conviene ofrecer este nuevo acercamiento⁶. El punto de partida para nuestro discernimiento teológico del fenómeno que nos ocupa, sobre los problemas que plantea la polivalencia de los espacios celebrativo provisionales, principalmente en su especificidad de los centros escolares, hemos de fijarlo en el Movimiento Litúrgico. Su pretensión principal, ya desde mediados del siglo XIX, fue precisamente la de promover la revitalización de la vida litúrgica de la Iglesia católica⁷. Para ello puso el acento en la riqueza de la liturgia como oración oficial de la Iglesia y fuente de la vida cristiana. Quedaban así atrás los meros formulismos y repeticiones basados en las rúbricas para centralizar la liturgia como “la oración por excelencia del Espíritu Santo en la Iglesia, es la voz del Cuerpo de Cristo, es la esposa orante en el Espíritu”⁸. Así comprendida, la liturgia es expresión genuina de la Iglesia y su Tradición, y presencia privilegiada de la gracia de Dios actuante en y santificante del tiempo de los hombres⁹. Y, por consiguiente, ejercicio del sacerdocio de Cristo y actualización de la historia de salvación. El progresivo descubrimiento de la liturgia desembocó en una

⁶ Cfr., R. Á. GARCÍA-LOZANO, “De la teología a la identidad en la arquitectura religiosa contemporánea”, *Actas del Congreso Internacional de Arquitectura Religiosa Contemporánea 2-II* (2011) 22-28; R. Á. GARCÍA-LOZANO, “La sacramentalidad en la arquitectura religiosa contemporánea”, *Anales de Teología de la Universidad Católica de la Santísima Concepción* 12/1 (2010) 75-90.

⁷ Cfr., O. ROUSSEAU, *Histoire du Mouvement Liturgique*, Cerf, París 1945; E. B. KOENKER, *The Liturgical Renaissance in the Roman Catholic Church*, University of Chicago Press, Chicago 1954.

⁸ J. A. GOENAGA – X. BASURKO, “La vida litúrgico-sacramental de la Iglesia en su evolución histórica”, en: D. BOROBIO (dir.), *La celebración en la Iglesia I*, Sígueme, Salamanca 1995, 162.

⁹ J. LÓPEZ, *La oración de las horas. Historia, teología y pastoral del oficio divino*, Secretariado Trinitario, Salamanca ²1984.

nueva eclesiología que descubría a la Iglesia como *mysterium* y *sacramentum*, es decir, como misterio¹⁰. Así, en la Iglesia se dan cita lo celeste y lo terrestre, lo divino y lo humano, de modo que las celebraciones litúrgicas hacen presente y actualizan la comunión entre Dios y los hombres como acontecimiento salvífico. Y bajo el velo de los símbolos la liturgia cristiana actualiza la redención de Cristo para con su pueblo de forma metahistórica y eterna. Así las categorías teológicas *pueblo de Dios* y *comunión* cobraron especial relieve. Frente a la piedad individualista y subjetiva postridentina rebrotó el sentido eclesial, y con ella los valores comunitarios del culto cristiano. Fueron hitos decisivos para desentrañar la naturaleza cultural de la Iglesia y la permanente presencia en ella de Cristo sacerdote la teología de Romano Guardini¹¹ y la encíclica *Mediator Dei et hominum* de Pío XII¹². Y tras ellas irrumpió el Concilio y sus desarrollos normativos posteriores.

La reflexión descansa sobre el fundamento cristológico y eclesiológico, así como la centralidad de la liturgia abordada desde los conceptos de sacramento, encuentro y asamblea. Así, el templo cristiano está concebido para la celebración de los misterios de Jesucristo en el seno de la comunidad cristiana, de modo que cristología y eclesiología no sólo se autoimplican sino que fundamentan los espacios sagrados como lugares teológicos y no simplemente como meros lugares. El Dios cristiano es misterio de comunión (Mt 28, 19-20) entre las tres personas divinas y revelación definitiva en Jesucristo (Jn 1, 18; Ef 1, 3ss.) como Dios personal¹³. Cristo mismo, en virtud del misterio de la encarnación, acampó entre los hombres (Jn 1,14), y con ello su presencia en la historia no es de un modo espiritualista sino en su corporalidad como verdadero hombre (Ga 4, 4). Por ello para los cristianos el verdadero templo no es un lugar, sino Jesucristo (Jn 2, 14-22; Hb 8, 2, 9, 11) en su corporalidad glorificada¹⁴. Más aún, la manifestación de Dios en Cristo es también muestra de la belleza de Dios encarnada¹⁵.

¹⁰ O. CASEL, *El misterio del culto cristiano*, Dinor, San Sebastián 1953.

¹¹ R. GUARDINI, *El espíritu de la liturgia*, Phase, Barcelona 1999. Fue publicado en 1917.

¹² De modo paradigmático *Mediator Dei* 20.

¹³ Cfr., CONCILIO VATICANO II. *Lumen Gentium*, 2-4 (en adelante LG).

¹⁴ Cfr., Y. CONGAR, *El misterio del templo*, Estela, Barcelona 21967, 162-174.

¹⁵ Cfr., H. U. VON BALTHASAR, *Verbum Caro*, Cristiandad, Madrid 2001, 103-135; PONTIFICIO CONSEJO DE LA CULTURA, *Via pulchritudinis. Camino de evangelización y diálogo*, BAC, Madrid 2008.

No obstante, además de ser Cristo el templo auténtico y definitivo de Dios, sus seguidores somos también edificio de Dios (1 Co 3, 16; Ef 2, 19-22), templo formado por piedras vivas (1 Pe 2, 5) asentado sobre el cimiento que es Jesús. Así, el nuevo templo de Dios no pertenece a un lugar, sino que mora donde estén los cristianos adorándolo en espíritu y en verdad. (Jn 4, 19-24). El cuerpo glorioso de Cristo atrae a todos hacia sí, de forma que sus seguidores pasan a ser Iglesia, cuerpo de Cristo (1 Co 12, 12-28). Así, cualquier lugar en que se reúne la comunidad queda santificado por la presencia de Cristo (Mt 18, 20). No obstante, la Iglesia ha adoptado lugares específicos para la celebración comunitaria de la fe, destinados de forma exclusiva a la reunión del pueblo de Dios para la celebración de los misterios de la redención¹⁶. Y en ellos los cristianos crecen como cuerpo místico de Cristo y templos del Espíritu Santo, anticipando la comunión de Dios con su pueblo en el final de los tiempos¹⁷.

En su dimensión misterioso-sacramental, la Iglesia forma parte del misterio de la plenitud de Cristo¹⁸, como signo sacramental visibiliza el don de la salvación¹⁹ y por medio de ella el Espíritu Santo actualiza la redención en medio del mundo²⁰ a través de acciones simbólicas²¹. En tanto que lugares donde se actualiza el misterio de Jesucristo, los templos son figura de la Iglesia y, en el uso del lenguaje sacramental por medio de espacios, volúmenes y formas, entronca plenamente en el lenguaje de la acción litúrgica. Por ello todo templo “supone una concepción teológica previa, no solamente funcional”²². Así la arquitectura religiosa debe ser símbolo de realidades superiores, centro de irradiación espiritual y reserva de silencio²³. Y en la especificidad de la arquitectura religiosa católica además ámbito en el que acontece la revelación como encuentro entre el hombre y Dios como ser

¹⁶ Cfr., J. LÓPEZ, “Significado religioso y litúrgico del espacio de la celebración”, *Patrimonio Cultural* 36 (2002) 47-52.

¹⁷ Cfr., Y. CONGAR, *El misterio...*, 254.

¹⁸ Cfr., LG 7; SC 33.

¹⁹ Cfr., LG 8.

²⁰ Cfr., LG 1; CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 40 (en adelante GS).

²¹ Cfr., L. MALDONADO – P. FERNÁNDEZ, “La celebración litúrgica: fenomenología y teología de la celebración”, en: D. BOROBIO (dir.), *La celebración...*, 299.

²² A. FERNÁNDEZ, *Iglesias nuevas en España*, Ediciones La Polígrafa, Barcelona 1963, 100.

²³ Cfr., B. ZEVI, *Saber ver la arquitectura*, Apóstrofe, Barcelona 1998, 25- 26.

personal que se tiene la iniciativa de autocomunicarse y amar en Cristo como único mediador²⁴. Precisamente esta dimensión de encuentro, que tiene en Jesucristo al máximo exponente como único mediador (1 Tm 2, 5) entre Dios y los hombres²⁵, nos abre a la comunión con los hermanos y con el mundo. La Iglesia es espacio de encuentro entre Dios y la humanidad en Cristo, sacramento o signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano²⁶. Y por ello la arquitectura religiosa católica debe ponerse al servicio de las formas sacramentales de encuentro inherentes a la Iglesia²⁷. La asamblea reunida es en sí misma quicio en torno al que se articula la celebración, precisamente por ser *ekklesía*, convocatoria de encuentro por iniciativa de Dios. El templo es el lugar del encuentro de quienes forman la asamblea y de ésta con Dios, en Cristo y por el Espíritu Santo. Y por ello la legitimidad de los lugares sagrados reside en ser espacios para la iniciación mistagógica de la asamblea y la vivencia de la fe celebrada en la liturgia²⁸. En última instancia la fe cristiana es comunitaria, y la asamblea es sujeto co-actor de la acción litúrgica²⁹. Consecuentemente la liturgia es el criterio ordenador por excelencia de la arquitectura religiosa católica, y también su fuente de renovación³⁰. Y por ello la arquitectura religiosa católica debe ponerse a su servicio, determinando el espacio físico desde ella y para ella³¹. De modo que más allá de la concreción formal de cada templo, sus dimensiones o belleza, su eficacia reside en ordenarse al servicio a la única asamblea incluso estructurada en diversos ministerios³². Y la constante renovación de estos espacios, para que sea tal, debe llegar no desde la arquitectura en sí misma, sino desde ella en aras a la auténtica participación en la celebración.

²⁴ Cfr., GS 19.

²⁵ Cfr., E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, Dinor, San Sebastián 1964.

²⁶ Cfr., LG 1.

²⁷ Cfr., LG 9 y 48; CONCILIO VATICANO II, *Ad Gentes* 1 y 5 (en adelante AG) y GS 45.

²⁸ Cfr., K. RICHTER, "Espacios sagrados", *Selecciones de Teología* 39 (2000) 148.

²⁹ Cfr., SC 14; R. GUARDINI, *El espíritu...*, 27.

³⁰ Cfr., A. FERNÁNDEZ, "4 obras de Antonio Fernández Alba", *Hogar y Arquitectura* 40 (1962) 43.

³¹ Cfr., C. HUMPHREY – P. VITEBSKY, *Arquitectura sagrada. La expresión simbólica de lo divino en estructuras, formas y adornos*, Evergreen, Köln 2002, 42.

³² Cfr., A. GARCÍA, "Principios teológico-litúrgicos del espacio celebrativo", en: *Templo cristiano y espacio litúrgico. Cuadernos de arte 1*, Fundación Félix Granda, Madrid 2003, 56.

Desde estos criterios se ha generado una pastoral litúrgica centrada en una forma de celebrar basada en la participación activa del pueblo de Dios, de todos los bautizados en la celebración comunitaria. Y, consecuentemente, ello ha dado lugar a una nueva arquitectura religiosa determinada por la proyección de lugares sagrados significativos tanto desde el punto de vista litúrgico como artístico³³, al servicio de la liturgia participada³⁴. Se ha apostado por aulas litúrgicas asamblearias y plantas centralizadas que den relevancia al altar en medio de la asamblea, como muestra de la presencia de Cristo en medio de su pueblo y en el que todos los miembros son celebrantes activos³⁵. Las plantas están fundamentalmente determinadas por su capacidad para propiciar los movimientos dinámicos de la asamblea. Así, el presbiterio ha quedado orientado de cara a ésta en una medida experimental que acabó consolidándose, con el altar, la sede y el lugar para la proclamación de la palabra de Dios como espacios propios con categoría de lugares, del mismo modo que algunos sacramentos, servicios o ministerios han adoptado ámbitos específicos si bien integrados en la unidad del espacio celebrativo³⁶. Es el caso de las capillas penitenciales, eucarísticas o bautismales, o por ejemplo los coros en lo referido a los ministerios. No obstante, quizá una de las más interesantes aportaciones ha sido la ampliación del concepto de templo, pasando de su restricción casi exclusivamente celebrativa hacia un modelo programático de centros parroquiales que integran otras funciones eclesiales.

Aunque la aplicación de estos criterios teológicos ha conseguido óptimos resultados en muchas arquitecturas religiosas, no han faltado casos en los que los cambios han sido únicamente epidérmicos. Incluso en ocasiones casi exclusivamente ceñidos a la disposición del altar respecto del testero del templo o los fieles. Ha faltado y aún sigue faltando cierto discernimiento litúrgico y teológico ante la escasez de recursos económicos,

³³ Cfr., ORDENACIÓN GENERAL DEL MISAL ROMANO, 289, en su tercera edición.

³⁴ SC 11 y 14.

³⁵ K. RICHTER, "Espacios sagrados"..., 149.

³⁶ Cfr., J. M. AGUILAR, "Esquema de una conferencia en el ciclo de arte sacro palabra-altar-eucaristía-penitencia", en AA.VV., *Art Sacré*, Diputación Provincial de Gerona/COACBG, Gerona 1965, 46-56.

la dotación de espacios polivalentes, la prisa o la falta de planificación³⁷. Y quizá aquí reside la clave del problema.

Casa Hogar María Inmaculada

El hospicio de Zamora inició su andadura el 10 de noviembre de 1860 regido por las Hijas de la Caridad³⁸, orden religiosa que 15 años después se incorporó también a los hospitales de la Encarnación y de Sotelo³⁹. Trasladado el orfanato tras la Guerra Civil al nuevo edificio proyectado en 1941 por José María Argote Echeverría, las religiosas consideraron oportuno que los internos continuaran su estancia más allá de la edad reglamentaria para el abandono del centro a los 18 años de edad, ofreciéndoles formación profesional que les ayudara a insertarse en la vida laboral⁴⁰. De este modo se creó una extensión del centro denominada Casa Hogar de María Inmaculada, que comenzó a funcionar el 12 de mayo de 1947 en una casa en el paseo de San Martín. A partir de agosto de 1950 contó con capilla tras la adecuación de una sala de la casa⁴¹. A mediados de los años 60 la directora del centro, sor Ignacia Idoate, consideró necesario un equipamiento nuevo y más capaz⁴² que deseó se levantara en una finca colindante al hospicio⁴³. Para ello, entregó el 14 de febrero de 1968 al arquitecto Julián Gutiérrez de la Cuesta un programa especificando las necesidades residenciales y educativas, así como las demandas de la comunidad religiosa. La promotora encargó un inmueble de tres plantas que diferenciaba por pisos los distintos usos. Así, destinaba la planta baja a aulas y talleres, cocina, sala de estar, teatro-cine y biblioteca. La planta principal incluía la capilla, cinco talleres –cada uno de ellos con almacén y recibidor– y servicios comunes. La planta segunda demandaba los dormitorios de las chicas y las hermanas, los primeros

³⁷ J. M. Pozo, “El templo, un espacio rebelde para la arquitectura moderna”, en: AA.VV., *Arte Sacro: Un proyecto actual*, Fundación Félix Granda, Madrid 2000, 197.

³⁸ Archivo de la Diputación Provincial de Zamora (ADPZa). 8092/9.

³⁹ P. NIETO, “Las Hijas de la Caridad en Zamora”, *Anales de la Congregación de la Misión y de las Hijas de la Caridad* (1922) 226 y 231.

⁴⁰ Cfr., Archivo del Obispado de Zamora (AOZa). Curia. 1973. I. 3.

⁴¹ Cfr., AOZa. Curia. 1950. D. 1.

⁴² Cfr., AOZa. Curia. 1973. I. 3.

⁴³ Cfr., Archivo Histórico Provincial de Zamora (AHPZa). Fondo Julián Gutiérrez de la Cuesta (FJGC). 41/2. Proyecto de julio de 1969. Memoria, 1.

comunes y los segundos individuales y dotados de lavabo, además de dos habitaciones para enfermeras y cuarto de estar. La superiora finalizaba la enumeración indicando la posibilidad de incorporar un garaje para dos automóviles y la óptima orientación y luminosidad en los talleres⁴⁴. Exactamente quince días después Idoate envió una nueva carta puntualizando la instalación de una peluquería en la planta baja e insistiendo en la incorporación de un adecuado sistema de calefacción. Urgía al colegiado a la rápida elaboración de los planos con el fin de enviarlos para la aprobación de sus superiores⁴⁵.

El arquitecto trabajó sobre el programa ensayando en distintos croquis la organización del inmueble y la distribución de los espacios. En julio de 1969 rubricó el proyecto, resultando un inmueble determinado por la existencia de un elemento organizador del conjunto. En sus propias palabras, “el edificio tiene un eje que forma el pasillo de comunicación de cada planta, con dirección paralela a la longitud máxima del solar, partiendo de este eje y perpendicular al mismo [existen] edificios que quedarán orientados al SE”⁴⁶. Logró así un inmueble que supera la tradicional volumetría compacta propia de las instituciones educativas y que evidencia la diversificación de volúmenes conforme a unidades habitaciones o conjuntos de ellas. Así, se aglutinan en cuerpos diferenciados el teatro y la capilla, y cada uno de los volúmenes formados por un grupo de aulas en la planta baja, cada uno de los talleres –con su recibidor y almacén– de la planta principal y su correspondiente cuerpo de dormitorios de la planta superior. De modo que casi cada grupo de aulas, taller o conjunto de dormitorios coincidentes en la misma vertical constituyen volúmenes propios que se aglutinan en un todo gracias al pasillo distribuidor⁴⁷. El diseño lograba prestar así un adecuado doble servicio de alojamiento y formación académica a 46 alumnas bajo la tutela de 6 religiosas. Y el resultado previsto participaba desde el punto de vista material de la tónica común de los edificios de la época a base de material cerámico a cara vista, acentuando la modestia y durabilidad del centro sin merma de funcionalidad.

⁴⁴ Cfr., AHPZa. FJGC. 41/2. Carta de 14 de febrero de 1968.

⁴⁵ Cfr., AHPZa. FJGC. 41/2. Carta de 29 de febrero de 1968.

⁴⁶ AHPZa. FJGC. 41/2. Proyecto de julio de 1969. Memoria, 1.

⁴⁷ Cfr., AHPZa. FJGC. 41/2. Proyecto de julio de 1969. Planos de planta baja, primera y segunda.

Especial relevancia adquiere la capilla en el diseño. Como ya hemos visto, el teatro y el recinto religioso forman el núcleo extremo Sureste del edificio, y constituye un lugar plenamente integrado y conectado con el conjunto. Sin embargo, y en virtud de su posición angular en el inmueble, el hecho de que este volumen resulte prácticamente exento con respecto al resto del edificio hace que sea suficientemente autónomo como para adquirir un determinado rango de singularidad por sí mismo. Así, este volumen se convierte en el elemento diferencial del centro, y el arquitecto quiso destacar deliberadamente su arquitectura respecto de la del resto del edificio. Esta relevancia quedó efectivamente potenciada fundamentalmente por su volumetría y por su propia composición arquitectónica, diferenciadas suficientemente del resto del inmueble. Pero también por otros elementos como el diseño de su cubierta y las formas y dimensiones de los vanos.

Ubicada en el primer piso de este volumen, la capilla tiene planta hexagonal irregular generada por la agregación de un rectángulo, exactamente coincidente con la nave, y un trapecio isósceles que constituye el presbiterio y la sacristía. Alcanza una superficie aproximada de 170 metros cuadrados. Es evidente que el resultado final de la planta del oratorio es una variante de la ideada para el teatro. No en vano, ambas dependencias componen el mismo cuerpo, lo cual condiciona un resultado similar en las dos estancias. Partiendo de ésta, el colegiado suprimió sendos volúmenes existentes a ambos lados del sector trapezoidal y en los que ubicó los accesos al escenario. A pesar de que esta definición resultó concluyente en el diseño de la planta del oratorio, el colegiado había trabajado sobre una alternativa previa durante la elaboración de los primeros croquis. En efecto, ese diseño primitivo prácticamente reproducía en la capilla la solución de la planta del teatro, convirtiendo el rectángulo que la genera en un cuadrado y sustituyendo el trapecio por un triángulo que –y éste es el elemento diferenciante– remarca el vértice superior, además de incorporar los volúmenes laterales a este último. El boceto también parece esbozar la supresión de la esquina Suroriental del templo, seguramente buscando un efecto de mayor modernidad, y quizá estuviese relacionado con el dibujo realizado marginalmente por el arquitecto⁴⁸.

⁴⁸ AHPZa. FJGC. 41/2. Proyecto de julio de 1969. Boceto de la planta primera.

La distribución de los espacios obedece a la adecuación ordinaria del espacio celebrativo posconciliar, con eje litúrgico dispuesto conforme a la orientación Noreste-Suroeste⁴⁹. En efecto, el colegiado dispuso el presbiterio en el núcleo central del trapecio, ocupando íntegramente su anchura, emplazando la sacristía en el extremo de menor superficie y dotándola de doble acceso desde el presbiterio. Gutiérrez concibió el ámbito presbiterial a modo de estrado o escenario, ya que, en vez de optar por la solución convencional de grada continua, situó únicamente dos accesos relegados a los extremos consistentes en dos gradas moderadamente estrechas de tres peldaños cada una. En el centro del presbiterio proyectó un altar con forma de paralelepípedo regular recto, seguramente ideado de fábrica o piedra. Y, aunque dibujó la sacra, el hecho de situarlo exento da cuenta de la total asunción de los criterios litúrgicos conciliares⁵⁰. Sin embargo el colegiado no definió la disposición ni el diseño del ambón ni la sede, seguramente previstos de carácter mueble, así como tampoco concretó la incorporación de un retablo o bien la decoración del testero⁵¹.

La nave, por su parte, aparece completamente despejada, con excepción de cuatro pilares de la estructura que, por su levedad y proximidad a los muros, no suponen un impedimento a la correcta visión de los fieles para la máxima participación en las celebraciones. A pesar de que el colegiado no refirió la disposición de los bancos, parece que la solución se ajusta a la disposición frontal en batallón dejando un pasillo central coincidente con el eje del templo. Gutiérrez no proyectó ningún ámbito celebrativo particular, como capilla penitencial o para la reserva del Santísimo, y desde luego no incluyó una capilla bautismal en razón de la propia la naturaleza del centro. Además de que estas estancias no fueron requeridas por la promotora –que dejó total libertad al colegiado ante el diseño del oratorio–, el arquitecto quizá hizo esta opción entendiendo que la actividad docente no ofrecería un rendimiento de tal envergadura como para dotar la capilla con estos espacios específicos⁵². (Fig. 1).

⁴⁹ AHPZa. FJGC. 41/2. Proyecto de julio de 1969. Plano de planta primera.

⁵⁰ SC 123 y 128.

⁵¹ IO, 91-92, 96 y 98.

⁵² Se conservan los documentos en los que la promotora desarrollaba el programa de necesidades. Entre las dependencias del centro sor Ignacia Idoate indicó la capilla, pero en ningún momento dejó constancia escrita de los detalles de ésta. Cfr., AHPZa. FJGC. 41/2. Programa de necesidades.

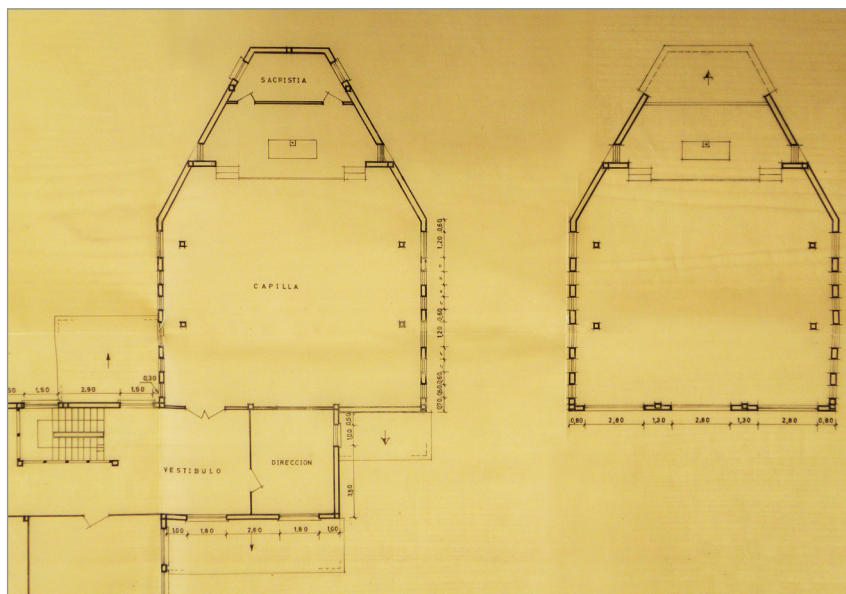


Figura 1. Capilla. Planta. Detalle del plano de planta primera. AHPZa. FJGC. 41/2. Julio 1969.

No obstante, frente a la concreción definitiva de capilla Gutiérrez había ensayado en los bocetos una distribución alternativa que no llegó a cuajar⁵³. Se trataba de una disposición menos convencional de los espacios, determinada por la identificación del eje litúrgico con una de las diagonales del cuadrado que engendraba la planta, logrando así un espacio de corte quizá más asambleario y aún más propicio para la participación. El colegiado dispuso el altar en el ángulo opuesto al acceso al recinto, de modo que estableció la primacía de este segmento como organizador del espacio, supeditando a él el resto de los ámbitos celebrativos, a pesar de que no llegó a especificarlos el dibujo. En cambio sí señaló la sacristía, a pesar de no dejar perfectamente delimitado su emplazamiento, y trazó un muro tras el altar a modo de testero o soporte de un susceptible retablo. Esta opción manifiesta el deliberado intento del arquitecto por superar la planta

⁵³ Cfr., AHPZa. FJGC. 41/2. Proyecto de julio de 1969. Boceto de la planta primera.

tradicional y acercarse a las soluciones que favorecían la participación, el esquema ensamblario y un mayor efecto de convergencia, modelos que ya comenzaban a ser comunes tras el concilio acentuando arquitectónicamente las categorías teológicas de pueblo de Dios y comunión⁵⁴. A pesar de todo podemos observar en el boceto cierta indefinición del arquitecto, que varió al menos dos veces la ubicación del altar. (Fig. 2).

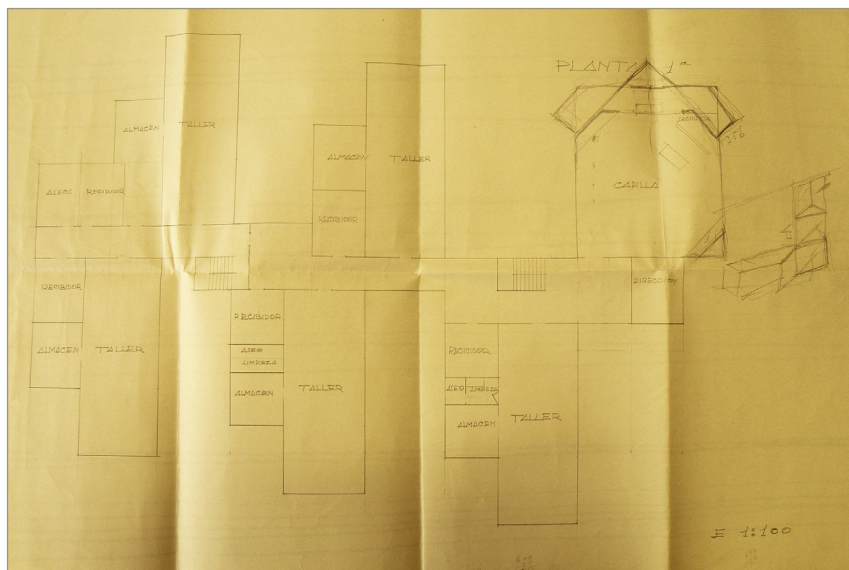


Figura 2. Casa Hogar María Inmaculada. Planta. Segundo boceto. AHPZa. FJGC. 41/2. Julio 1969.

No obstante esta propuesta, el diseño definitivo del templo apuesta por una deliberada modernidad, no sólo en los trabajos ya descritos sobre la concepción de los espacios sino también principalmente por la solución volumétrica y el consecuente resultado que ofrecen los alzados. En efecto, destaca singularmente la solución empleada en la cubierta. Se trata de una lámina de hormigón que, partiendo de la cota de 3,80 m existente a los pies, se eleva de forma progresiva hacia el presbiterio hasta alcanzar los

⁵⁴ Cfr., LG 9-13, 50; GS 11 y 23.

7,60 m, rebasando la cota máxima del edificio y duplicando exactamente la altura inicial. Esta propuesta no sólo encarna la virtud de acrecentar el ritmo ascensional de la tensión litúrgica hacia el altar, reforzando plenamente el eje celebrativo del templo, sino que afianza un diseño de notable atrevimiento, que alcanza su cénit en la sensación de liviandad que transmite el pilar que soporta la cubierta y ésta misma. (Fig. 3).

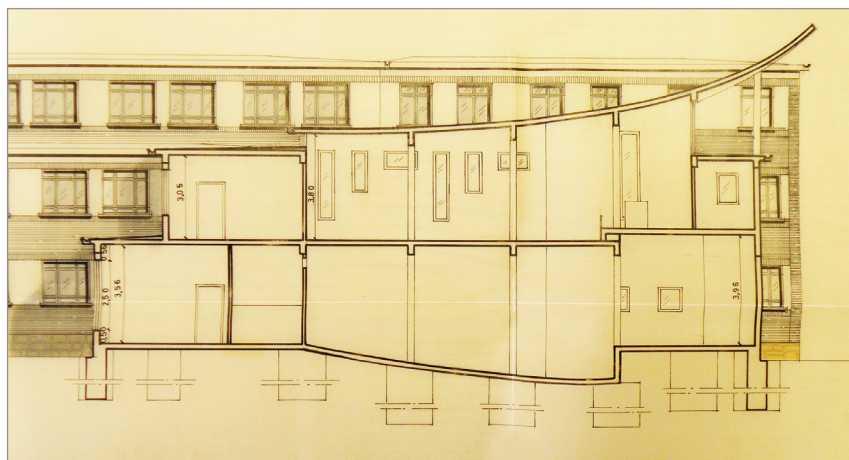


Figura 3. Sección de la capilla. Detalle del plano de secciones. AHPZa. FJGC. 41/2. Julio 1969.

Los materiales utilizados consolidan aún más la adecuación de la capilla a los criterios posconciliares. Frente al empleo combinado del ladrillo a cara vista y revoco de cemento de los muros de cerramiento del resto del centro, la capilla se decanta únicamente por el ladrillo, colocado también a cara vista. Se consignó también el empleo de baldosas de terrazo para el pavimento⁵⁵. La doctrina conciliar había insistido en la profundización en la modestia y la pobreza en el seno de la Iglesia, lo cual tuvo su inmediata repercusión en la humildad de los materiales, dándoles carta de ciudadanía⁵⁶. Gutiérrez hizo una explícita opción por construir íntegramente este volumen en ladrillo, con excepción de la cubierta. Seguramente queriendo

⁵⁵ Cfr., AHPZa. FJGC. 41/2. Proyecto de julio de 1969. Presupuesto general, 6.

⁵⁶ Cfr., LG 8. 42; GS 69.

destacar la potencia de este cuerpo en el conjunto y logrando de este modo la buscada relevancia e individualización de la capilla. También seguramente debido a las limitaciones económicas impuestas por la promotora⁵⁷. La cubierta fue prevista en hormigón revestido con tela asfáltica y una lámina de impermeabilización, logrando una superficie completamente plana al exterior, si bien al interior esta continuidad quedaba interrumpida por tres vigas colgadas⁵⁸. Con este diseño el arquitecto puso de relieve la eclosión de la nueva arquitectura religiosa al hilo de las nuevas doctrinas conciliares en su conjunto, y no exclusivamente las litúrgicas⁵⁹. Efectivamente, otros aspectos como la humildad material o la contención decorativa han quedado suficientemente expuestos. Gutiérrez apostó expresamente por una renovación en las formas e incluso en la organización de los espacios litúrgicos, aunque finalmente en este último aspecto se decantara por el esquema convencional. El carácter sobrio pero denodadamente desenfadado quedó suficientemente plasmado en este proyecto. A ello contribuyó también el empleo de la luz, proyectado conforme un sencillo juego de combinación de fuentes, remarcando con la diferencia de intensidad lumínica la importancia de los espacios litúrgicos de la capilla. Efectivamente, Gutiérrez repitió dos veces el ritmo de los ventanales abiertos en los muros de cerramiento lateral a los pies, formado por dos vanos verticales y uno horizontal en orden decreciente, marcando así una graduación de la luz en disminución hacia la parte delantera de la nave. Esta secuencia, que va incrementando la penumbra en la medida en que nos aproximamos al altar, culmina en el presbiterio con la máxima luminosidad, significando la máxima referencialidad de la capilla gracias a sendos vanos verticales practicados en ambos muros y principalmente también en virtud del gran ventanal existente sobre la vertical del testero. Éste fue conseguido por la elevación de la cubierta y a partir del tramo de la sacristía, derramando la máxima luminosidad que inunda el presbiterio. El efecto quedó reforzado gracias a tres lucernarios horizontales dispuestos en el arranque de la cubierta que aportan cierta luminosidad que se desliza por el techo disminuyendo progresivamente. A pesar de la claridad del programa es probable

⁵⁷ Cfr., AHPZa. FJGC. 41/2. Carta de 26 de febrero de 1971.

⁵⁸ Cfr., AHPZa. FJGC. 41/2. Proyecto de julio de 1969. Presupuesto general, 4.

⁵⁹ Cfr., SC 123. 128, así como AG 3 , 5; CONCILIO VATICANO II, *Perfectae Caritatis* 13 (en adelante PC).

que, en virtud de las pequeñas dimensiones de la capilla, el efecto previsto quedase algo mitigado. Con todo, aunque la memoria no previó nada al respecto, los vanos abiertos en los muros laterales estaban previstos cubiertos con vidrieras artísticas⁶⁰. (Fig. 4).



Figura 4. Alzado. Detalle del plano de alzados laterales. AHPZa. FJGC. 41/2. Julio 1969.

A pesar de la originalidad de este oratorio, existen grandes similitudes con la capilla del Hospital Provincial proyectado por los arquitectos Vitoria Gómez-Villaboa, Pinilla Olea y el propio Gutiérrez en 1964, y también con la capilla diseñada por Gutiérrez en solitario para el noviciado de las religiosas del Amor de Dios en 1966, ambas en la ciudad. Con todo dispuesto para el inicio de la construcción salvo la recepción de los terrenos, el 26 de noviembre de 1969 sor Ignacia Idoate recibió una subvención del Ministerio de Educación y Ciencia⁶¹ de 794.500 pesetas con destino a la obra⁶². En los días inmediatos solicitó al Ministerio de la Gobernación la

⁶⁰ AHPZa. FJGC. 41/2. Proyecto de julio de 1969. Presupuesto general, 12.

⁶¹ Cfr., AHPZa. FJGC. 41/2. Carta de la Junta Central de Construcciones Escolares, de 30 de enero de 1973.

⁶² Cfr., AHPZa. FJGC. 41/2. Carta de 24 de enero de 1973.

declaración de interés público o social de este centro para educación de huérfanos, acreditando así el proyecto ante el Ministerio de la Vivienda con el objetivo de obtener los terrenos para la construcción⁶³. Este último ministerio accedió a dar el visto bueno a la cesión de la finca, procediéndose a la distribución de las parcelas entre distintos patronatos⁶⁴. Una vez que la Compañía de las Hijas de la Caridad tomó posesión de los terrenos⁶⁵ sólo cabía esperar al inicio de los trabajos. Sin embargo, una comunicación del Ministerio de la Vivienda dio al traste con este proyecto arquitectónico, haciéndolo completamente inservible debido a que se redujo la superficie de las fincas en la definitiva adjudicación de las parcelas. Ello obligó a Gutiérrez a recalcular las dotaciones y las superficies edificables, lo que abocó a tener que redactar un nuevo proyecto y comenzar de cero.

La superficie edificable se redujo hasta un total de 2.950 metros cuadrados⁶⁶. No obstante, ahondando en el carisma de la orden y en el espíritu del Concilio⁶⁷, estaba en los planes de la congregación levantar en este solar también una casa hogar para chicos, cuyo programa entregó Ignacia Idoate a Gutiérrez en abril de 1971, si bien su creación quedó frustrada y nunca llegó a retomarse⁶⁸. La obligación de redactar un nuevo proyecto para el centro femenino hizo que la directora reservara incluso hasta cinco viviendas para la acogida, prevenida ante la dilatada espera por la decisión de sus superiores⁶⁹. Viendo que a finales de abril de 1971 aún no disponía de los planos, llegó a plantear al arquitecto con máxima urgencia que si él no podía realizar el proyecto buscara quien lo hiciera por él⁷⁰. Ignacia Idoate

⁶³ Cfr., AOZa. Curia. 1969. A. 36. El gobernador civil solicitó el 17 de diciembre de ese año al obispo diocesano un informe que avalara el servicio público que las religiosas querían llevar a cabo, respondido afirmativamente el 20 de diciembre siguiente.

⁶⁴ Cfr., AHPZa. FJGC. 41/2. Carta de 28 de abril de 1971 en la que sor Ignacia Idoate expone las condiciones impuestas por la legalidad y el proceso de los hechos.

⁶⁵ Cfr., AHPZa. FJGC. 41/2. Carta de 30 de julio de 1973 comunicando el fin de la obras.

⁶⁶ AHPZa. FJGC. 41/2. Carta de 28 de abril de 1971. Programa de necesidades para la casa hogar de chicos.

⁶⁷ GE 9; PC 8.

⁶⁸ AHPZa. FJGC. 41/2. Programa de necesidades para la casa hogar de chicos.

⁶⁹ AHPZa. FJGC. 41/2. Carta de 26 de febrero de 1971.

⁷⁰ AHPZa. FJGC. 41/2. Carta de 28 de abril de 1971.

había entregado al colegiado el mes de febrero el programa de necesidades ajustado a las nuevas circunstancias. La quita de espacio había obligado a tener que suprimir el cuerpo de salón de actos y la capilla, buscando nuevas ubicaciones para estas dependencias. La religiosa sugirió emplazar la primera de ellas como salón de cine en la planta baja de la futura casa hogar masculina y la capilla sustituirla por uno de los salones proyectados en la planta principal⁷¹. Las circunstancias obligaron a renunciar a la vistosidad del oratorio proyectado en detrimento de una solución de carácter polivalente a pesar de estar consignada como capilla en los planos, algo que la directora aceptó con resignación⁷². No obstante demandó la colocación de unas vidrieras sencillas⁷³ y propuso trasladar el altar de madera de la casa del paseo de San Martín⁷⁴. Finalmente Ignacia Idoate dio luz verde a la supresión de “lo menos necesario como es el salón de actos y la capilla”⁷⁵, a costa de mantener en la planta baja las cuatro aulas para enseñanza primaria, la zona de vivienda para chicas, un recibidor y una pequeña tienda. En la primera planta exigió mantener el número de talleres aunque disminuyeran de tamaño, dedicando a uso como capilla el taller más retirado⁷⁶. En la planta superior permitió reducir el número de dependencias, proponiendo la supresión de dos dormitorios de chicas y otros dos de religiosas, además de los dos cuartos de baño de la enfermería. El presupuesto fue también modificado, fijando los límites en cinco millones y medio de pesetas y seis.

Gutiérrez recogió estas indicaciones y trabajó sobre un nuevo proyecto, rubricado en julio de 1971. El nuevo edificio se emplaza con idéntica orientación que el frustrado y destaca por su volumetría compacta y planta escalonada conforme a un eje diagonal. El resultado se acerca más a la tipología tradicional de instituciones educativas que a su precedente, sin embargo

⁷¹ AHPZa. FJGC. 41/2. Carta de 26 de febrero de 1971.

⁷² En varias ocasiones refirió la sencillez de la capilla como nota característica ante las nuevas condicionantes. Cfr., AHPZa. FJGC. 41/2. Cartas de 26 de febrero y 28 de abril de 1971.

⁷³ Cfr., AHPZa. FJGC. 41/2. Carta de 28 de abril de 1971.

⁷⁴ Cfr., AHPZa. FJGC. 41/2. Carta de 26 de febrero de 1971.

⁷⁵ AHPZa. FJGC. 41/2. Carta de 28 de abril de 1971.

⁷⁶ Cfr., AHPZa. FJGC. 41/2. Carta de 26 de febrero de 1971.

no configura un paralelepípedo regular recto sino que sus fachadas se alzan en distintos planos conformando dientes de sierra. El inmueble tiene tres plantas y dos semisótanos⁷⁷, y la planta baja quedó dividida en dos zonas, una destinada a aulas para chicas residentes y externas y otra reservada exclusivamente para internas conforme al eje diagonal del edificio. La primera integra vestíbulo, tienda, almacén, sala de visitas, cuatro aulas, aseos y biblioteca⁷⁸, y la segunda comedor, cuarto de estar, cocina con office y aseo. La planta principal dispone cuatro talleres, dos de ellos con despacho y uno de éstos además con almacén, ropero, aseos, un despacho más, cuarto de peluquería, cuarto de dirección y una sala destinada a capilla con sacristía⁷⁹. El piso superior acoge la residencia de las religiosas, la enfermería y diez dormitorios para chicas con capacidad para cuatro camas, y aseo. La zona de comunidad está formada por cuatro habitaciones, baño, aseo y sala de estar, mientras que la enfermería dos dormitorios, botiquín y aseo. La planta de cubiertas repite idéntica solución que el proyecto precedente⁸⁰, así como la definición de la estructura y los materiales empleados⁸¹.

A pesar de que los planos designan uno de los salones como capilla, nada en su diseño concreto se asemeja a una dotación religiosa, sino que realmente se plantea un espacio polivalente con uno de sus destinos para este uso. El recinto, en tanto que sala multifuncional, recibió un tratamiento idéntico al de los restantes salones destinados a talleres. La quita en la superficie edificable que obligó a la supresión del cuerpo que acogía el oratorio en el proyecto precedente en favor del espacio académico y residencial condujo a la renuncia a cualquier intento por proyectar una auténtica capilla, y la propia directora se resignó a una solución mimetizada con cualquier otra dependencia del centro⁸². Y aunque ocupa en el conjunto la mis-

⁷⁷ Cfr., AHPZa. FJGC. 41/2. Proyecto de julio de 1971. Memoria, 1.

⁷⁸ Cfr., AHPZa. FJGC. 41/2. Proyecto de julio de 1971. Plano de plantas 1 y 2.

⁷⁹ Cfr., AHPZa. FJGC. 41/2. Proyecto de julio de 1971. Plano de plantas 1 y 2.

⁸⁰ Cfr., AHPZa. FJGC. 41/2. Proyecto de julio de 1971. Memoria, 2.

⁸¹ Cfr., AHPZa. FJGC. 41/2. Proyecto de julio de 1971. Resumen final del presupuesto general, 24.

⁸² Cfr., AHPZa. FJGC. 41/2. Carta de 14 de febrero de 1968.

ma posición que su precedente, la total indefinición del espacio litúrgico es su característica principal.

El estudio del espacio de esta sala y principalmente el hecho de que esté perimetralmente calada por vanos salvo en un muro, parecen indicar que la orientación ideada para el eje litúrgico en su uso como capilla fuese el Suroeste-Noreste, diametralmente opuesta a la solución frustrada. Con ello parece que se pudiera considerar el muro opaco como testero. Sin embargo, la absoluta indeterminación del espacio ya mencionada invita a pensar que el colegiado pudiera haber considerado soluciones alternativas como la disposición del presbiterio en el eje de cualquiera de los laterales, incluso optando por una ordenación de mayor carácter asambleario, aunque no parece verosímil. Únicamente podemos afirmar que se trata de un espacio de planta rectangular carente de cualquier ordenamiento litúrgico específico. A pesar de la imprecisión sobre el espacio y su condición polivalente, únicamente el presupuesto de la constructora consignó la dotación de una mesa de piedra como único elemento explícitamente litúrgico, amén de vidrieras artísticas, nunca instalados⁸³. Asimismo no existe una planificación cuidada de la iluminación, sino más bien la adopción de un modelo indiscriminado, carente de gradaciones de intensidad y de focalización en ámbitos específicos, apostando simplemente por una masiva sobreiluminación más propia de un taller que de un espacio litúrgico. Así pues, su definición quedó reducida a la misma condición que la de cualquiera de las restantes salas, de tal modo que su máxima integración en el conjunto consigue que este espacio no aparezca significado en planta, en alzados, ni en la volumetría del edificio, renunciando a ostentar el papel icónico que desempeñaba la capilla en el proyecto de 1969. (Fig. 5).

⁸³ Cfr., AHPZa. FJGC. 41/2. Proyecto de julio de 1971. Presupuesto general Construcciones Cañivano, 19 y 15.

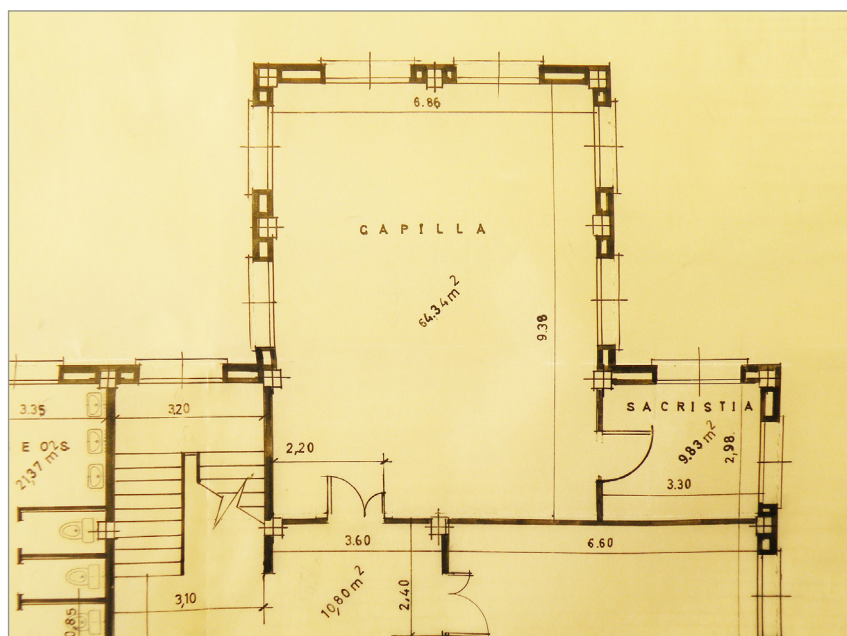


Figura 5. Recinto dispuesto como capilla. Planta. Detalle del plano de superficie. AHPZa. FJGC. 41/2. Julio 1971.

Esta sala aparece plenamente mimetizada con la condición casi exclusivamente académica y residencial del edificio, y por tanto es partícipe de las características de estas tipologías en la década de los años 70 que destacan por su humildad material, contención decorativa, mínima inversión económica y un omnipresente criterio de eficacia, cuya pretensión principal es cumplir con los fines para los que ha sido concebido sin mayor alarde de ningún tipo. Probablemente esta solución responda a cierto desencanto ante un espacio que no tenía visos de cumplir unas mínimas expectativas litúrgicas. E incluso sea debido a la modestia económica del centro. O más bien a una indeterminación de la institución por fijar definitivamente un espacio como capilla, como finalmente terminó resultando. En cualquier caso, esta solución manifiesta la escasa relevancia dada a los espacios religiosos en algunas arquitecturas escolares. (Fig. 6).



Figura 6. Casa Hogal María Inmaculada. Plano de alzado frontal. AHPZa. FJGC. 41/2. Julio 1971.

Con el visto bueno de la promotora los trabajos comenzaron bajo la dirección del proyectista⁸⁴ y el auxilio del aparejador Luis Montero Mateos⁸⁵. La primera piedra se colocó el 25 de marzo de 1972, y el 30 de julio de 1973 se dieron por concluidas definitivamente las obras⁸⁶. La orden tomó posesión del centro el 26 de noviembre de 1973, mientras que sólo cuatro días antes la directora había solicitado la erección canónica del oratorio, que finalmente se construyó no como espacio polivalente sino como capilla permanente en otra de las salas consignadas en los planos como taller. El prelado de Astorga y administrador apostólico de la diócesis de Zamora en sede vacante, Antonio Briva Mirabent, erigió el oratorio semipúblico el 3 de diciembre de 1973⁸⁷. Efectivamente, durante las obras se determinó la creación del oratorio en el taller dispuesto en el núcleo del edificio y que corresponde con el eje de la fachada principal en la planta primera⁸⁸. El

⁸⁴ Cfr., AHPZa. FJGC. 41/2. Carta de 24 de enero de 1973.

⁸⁵ Cfr., AHPZa. FJGC. 41/2. Certificado final de la dirección de obra.

⁸⁶ Cfr., A pesar de la oficialidad de la fecha consignada en este documento, el colegio certificó el final de los trabajos el 25 de enero de 1973. AHPZa. FJGC. 41/2. Certificado final de la dirección de obra.

⁸⁷ Cfr., AOZa. Curia. 1973. I. 3.

⁸⁸ Cfr., AHPZa. FJGC. 41/2. Proyecto de julio de 1971. Plano de planta 2.

cambio de uso conllevó la alteración de la puerta, finalmente situada en el extremo opuesto y frente a la escalera. No obstante, la adecuación de este espacio, que había sido proyectado para otros usos, experimentó las dificultades que entraña el ordenamiento de un recinto que no ha sido ideado para una finalidad estrictamente litúrgica, caso de la iluminación, la escala o la distribución de los espacios, entre otros. Su acondicionamiento litúrgico logró un espacio sagrado digno y que propiciaba la participación de la asamblea⁸⁹, aunque sin más méritos que conseguir en el centro educativo la existencia de una referencia sagrada espacial permanente, un lugar de oración personal y comunitaria, y un espacio para la presencia sacramental de Jesucristo. No obstante, con la marcha de las Hijas de la Caridad del centro en verano de 2017 su uso cotidiano ha desaparecido.

La capilla tiene planta rectangular conformando un eje litúrgico direccional ajustado a la orientación Noroeste-Sureste, renunciando a opciones de carácter asambleario. El presbiterio quedó situado en extremo Noroeste, consistente en una plataforma elevada dos niveles sobre la nave y singularizado en el techo mediante láminas de madera dispuestas longitudinalmente. Únicamente incorpora un altar exento realizado de fábrica, constituido por una mesa de mármol blanco formada por un soporte piramidal de base cuadrada truncado y ornado con una cruz metálica al frente, y que soporta una sencilla losa del mismo material y color. Dispone de un depósito para reliquias, cuestión ampliamente superada tras la celebración del Concilio. Cuenta con un ambón móvil y carece de sede litúrgica desoyendo las disposiciones conciliares, e incorpora el sagrario en el testero, también al margen de las indicaciones de la normativa⁹⁰, además de un sencillo crucifijo de escayola pintada. Asimismo tiene al culto una imagen seriada de la Virgen Milagrosa realizada también en escayola. La disposición de los bancos en la nave acentúa la concepción direccionalidad del recinto. El sistema de iluminación artificial se permitió alguna licencia decorativa mediante la creación en el techo de dos cruces griegas con molduras de escayola dispuestas longitudinalmente y en cuyo centro se insertan sendas lámparas de corte contemporáneo formadas por portalámparas cromados de diferentes

⁸⁹ Cfr., SC 122. 124.

⁹⁰ Cfr., *Inter Oecumenici*, 95.

medidas. Varias vidrieras artísticas realizadas a comienzos del siglo XXI complementan el sistema de iluminación del recinto.



Figura 7. Capilla. Casa Hogar María Inmaculada. Foto: RAGL.

Resta añadir que la apuesta por la dignificación de esta estancia para uso litúrgico quedó confiada a la utilización de algunos materiales nobles, como el mármol o la madera ya mencionados, si bien las notas predominantes recaen principalmente sobre la modestia material y la contención ornamental. Éstas fueron precisamente las características esenciales en esta arquitectura escolar en su conjunto, coherente con la entidad de la institución y de la propia orden religiosa que la promovió. Como hemos estudiado, inicialmente el arquitecto planteó una solución concebida como lugar religioso permanente e incluso icónicamente significado en el centro, de una envergadura mayor incluso de lo demandado y aún esperado por la promotora. Sin embargo, las circunstancias que obligaron a la limitación de superficie edificable llevaron consigo la contención en el diseño del de-

finitivo edificio y la merma incluso de la entidad de su recinto sacro, que quedó reducido a una sala polivalente adecuada para uso litúrgico. No obstante, aún sin abandonar su carácter de versatilidad, la definitiva ejecución consiguió al menos la creación de un lugar estable y caracterizado por la modestia, lo cual fue asumido con más resignación que entusiasmo por lo que pudo haber sido y finalmente no fue.

Colegio Corazón de María

Los Misioneros del Inmaculado Corazón de María fundaron una comunidad en Zamora el 12 de agosto de 1902⁹¹ para desempeñar tareas de atención espiritual del clero secular y la impartición de misiones populares⁹². Tras ocupar un inicial establecimiento y adoptar la regencia del colegio e internado San Lucas, que pasó a su titularidad en 1938, pronto erigieron un nuevo edificio más capaz junto a la iglesia de San Esteban en el que abrieron el colegio Corazón de María en el curso 1941-42. Sucesivamente la comunidad claretiana promovió hasta tres proyectos de ampliación del centro en 1940, 1950 y 1959, incorporando solamente el segundo una capilla, de modesta solución, en virtud del cotidiano uso del templo de San Esteban. La cada vez más fuerte demanda de plazas escolares debido al prestigio del colegio y los requerimientos más estrictos de la Ley General de Educación de 1970 abocaron al centro escolar a una importante insuficiencia de equipamientos, lo que condujo a la drástica solución de abandonar las instalaciones y trasladar el colegio a una nueva ubicación. El lugar elegido fue una finca rústica propiedad de los religiosos emplazada en la carretera de Almaraz, a las afueras de la ciudad y próxima al río Duero⁹³. Los edificios del nuevo colegio fueron proyectados por el arquitecto Julio

⁹¹ Cfr., AOZa. Curia. Legajo C (1872-1903). 171. Escritura de fundación y constitución de los claretianos. Véase también la carta dirigida por el prelado el 20 de mayo de 1903 al nuncio de Su Santidad.

⁹² Cfr., R. Á. GARCÍA-LOZANO, "Cien años de la presencia de los claretianos en Zamora", en: AA.VV., *Actas del II Congreso de Historia de Zamora*, Instituto de Estudios Zamoranos Florián de Ocampo, Zamora 2008, 411-422.

⁹³ Cfr., R. Á. GARCÍA-LOZANO, "Cien años...", 421.

Brualla Santos-Funcia en marzo de 1978⁹⁴ y tras poco menos de dos años de obras el centro fue inaugurado el 11 de febrero de 1980.

El programa adoptado suprimió el internado y definió los equipamientos ajustados a las directrices de algunas propuestas educativas conforme a edificios interconectados con acceso inmediato a los patios aunque garantizando su propia independencia. De este modo, el centro se concretó en cuatro grandes módulos dedicados dos de ellos a tareas estrictamente docentes, uno que integraba gimnasio, comedor, cocina y garaje, y finalmente uno más que acogía dependencias administrativas, salón de actos y la residencia de la comunidad religiosa. A tenor de esta distribución, y para una matrícula cercana a los mil alumnos, el arquitecto no dispuso la creación de una capilla o un espacio estrictamente religioso en el centro. Si bien el viejo colegio contaba con la iglesia románica para sus cultos, el nuevo equipamiento no disponía de ningún espacio litúrgico proyectado con fines exclusivos entre sus dependencias. La propuesta ideada entonces para dar cabida a esta dimensión fue precisamente la consideración del salón de actos como un espacio polivalente. En efecto, el colegiado adoptó este modelo multifuncional consignando en la memoria proyectual que “el salón de actos (...) puede transformarse en capilla en caso de necesidad”⁹⁵. La razón esgrimida, según aparece literalmente redactada, pareciera dar por hecho un uso estrictamente puntual del equipamiento como recinto litúrgico, difuminando en su polivalencia la existencia de un recinto sagrado permanente en el colegio, algo que finalmente vio la luz en 1996 mediante la transformación de un aula como capilla. A pesar de las intenciones vertidas en la memoria del proyecto, la solución ejecutada daba un margen muy restrictivo para el uso litúrgico del salón de actos. La disposición de las butacas en batallón, la direccionalidad del recito, la escala, la solución concreta de la iluminación y la misma la organización del espacio alejan este salón de actos de un espacio sagrado de cierta calidad. Más aún, la incorporación de un crucifijo y una imagen de la Virgen María, que paradójicamente ornamentan el espacio de forma permanente, así como la instalación puntual de un altar de carácter mueble, son los únicos elementos que aproximan este recinto polivalente a su uso celebrativo y siempre con

⁹⁴ Cfr., AHPZa. DPV. 334/4. Memoria.

⁹⁵ AHPZa. DPV. 334/4. Memoria, 2.

carácter puntual. (Fig. 8). No obstante, por deficiente que pudiera parecer esta solución, resulta más paradójico aún comprobar que el proyecto arquitectónico tampoco consignó en los planos el oratorio de la residencia de la comunidad claretiana, finalmente conseguido mediante la adecuación para este uso de un dormitorio⁹⁶.



Figura 8. Salón de actos concebido como espacio polivalente. Colegio Corazón de María. Foto: RAGL.

Conclusión

Centrados en los planteamientos teológicos esbozados más arriba y analizados los casos típicos propuestos, resulta concluyente que la consideración para uso litúrgico de los espacios polivalentes de los centros educativos supone una efectiva disolución del espacio sagrado. Aunque su uso para la celebración litúrgica comunitaria y la adecuada participación de la asamblea pueda quedar salvaguardado debido a su versatilidad, éste siempre se desarrolla de forma puntual y con carácter provisional, y por tanto sin dar respuesta a la existencia en los centros escolares de un recinto explícitamente reservado de modo permanente para la presencia de Jesucristo sacramentado, la oración personal y comunitaria, el recogimiento e incluso la referencia religiosa en un espacio físico.

⁹⁶ Cfr., AHPZa. DPV. 334/4. Plano de planta primera.

Archivos

AOZa: Archivo del Obispado de Zamora.

AHPZa: Archivo Histórico Provincial de Zamora.

FJGC: Fondo Julián Gutiérrez de la Cuesta.

Bibliografía

- AGUILAR, J. M., “Esquema de una conferencia en el ciclo de arte sacro palabra-altar-eucaristía-penitencia”, en: AA.VV., *Art Sacré*, Diputación Provincial de Gerona/COACBG, Gerona 1965, 46-56.
- CASEL, O., *El misterio del culto cristiano*, Dinor, San Sebastián 1953.
- CONGAR, Y., *El misterio del templo*, Estela, Barcelona 21967.
- FERNÁNDEZ, A., *Iglesias nuevas en España*, Ediciones La Polígrafa, Barcelona 1963.
- FERNÁNDEZ, A., “4 obras de Antonio Fernández Alba”, *Hogar y Arquitectura* 40 (1962) 31-47.
- GARCÍA, A., “Principios teológico-litúrgicos del espacio celebrativo”, en: *Templo cristiano y espacio litúrgico*, Cuadernos de arte 1, Fundación Félix Granda, Madrid 2003, 51-81.
- GARCÍA-LOZANO, R. Á., “Cien años de la presencia de los claretianos en Zamora”, en: AA.VV., *Actas del II Congreso de Historia de Zamora*, Instituto de Estudios Zamoranos Florián de Ocampo, Zamora 2008, 411-422.
- _____, “De la teología a la identidad en la arquitectura religiosa contemporánea”, *Actas del Congreso Internacional de Arquitectura Religiosa Contemporánea 2-II* (2011) 22-28.
- _____, “La sacramentalidad en la arquitectura religiosa contemporánea”, *Anales de Teología*, Universidad Católica de la Santísima Concepción 12.1 (2010) 75-90.
- GOENAGA, J. A. – BASURKO, X., “La vida litúrgico-sacramental de la Iglesia en su evolución histórica”, en: *Borobio*, D. (dir.), *La celebración en la Iglesia I*, Sígueme, Salamanca 1995, 49-203.
- GUARDINI, R., *El espíritu de la liturgia*, Phase, Barcelona 1999.
- HUMPHREY, C. – Vitebsky, P., *Arquitectura sagrada. La expresión simbólica de lo divino en estructuras, formas y adornos*, Evergreen, Köln 2002.
- KOENKER, E. B., *The Liturgical Renaissance in the Roman Catholic Church*, University of Chicago Press, Chicago 1954.

- LÓPEZ, J., “Concreciones prácticas de la Constitución sobre la Sagrada Liturgia para los artistas en la proyección de una nueva iglesia”, en: AA.VV., *Arte Sacro: Un proyecto actual*, Fundación Félix Granda, Madrid 2000, 31-45.
- _____, *La oración de las horas. Historia, teología y pastoral del oficio divino*, Secretariado Trinitario, Salamanca 21984.
- _____, “Significado religioso y litúrgico del espacio de la celebración”, *Patrimonio Cultural* 36 (2002) 47-52.
- MALDONADO, L. – FERNÁNDEZ, P., “La celebración litúrgica: fenomenología y teología de la celebración”, en: Borobio, D. (dir.), *La celebración en la Iglesia I*, Sígueme, Salamanca 1995, 205-358.
- NIETO, P., “Las Hijas de la Caridad en Zamora”, en: *Anales de la Congregación de la Misión y de las Hijas de la Caridad* (1922) 217-148.
- SAGRADA CONGREGACIÓN DE RITOS, *Instrucción Inter Oecumenici*, 26 de septiembre de 1964, núm. 53: A.A.S. 56 (1964), 90-99 (en adelante IO), en http://www.vicariadepastoral.org.mx/liturgica/estudio_liturgico/inter_oecumenici.pdf, citado 20 mayo 2020.
- PONTIFICIO CONSEJO DE LA CULTURA, *Via pulchritudinis. Camino de evangelización y diálogo*, BAC, Madrid 2008.
- POZO, J. M., “El templo, un espacio rebelde para la arquitectura moderna”, en: AA.VV., *Arte Sacro: Un proyecto actual*, Fundación Félix Granda, Madrid 2000, 195-208.
- RICHTER, K., “Espacios sagrados”, *Selecciones de Teología* 39 (2000) 143-152.
- Rousseau, O., *Histoire du Mouvement Liturgique*, Cerf, París 1945.
- SCHILLEBEECKX, E., *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, Dinor, San Sebastián 1964.
- VON BALTHASAR, H. U., *Verbum Caro*, Cristiandad, Madrid 2001.
- ZEVI, B., *Saber ver la arquitectura*, Apóstrofe, Barcelona 1998.

Artículo recibido el 22 de junio 2020.

Artículo aceptado el 3 de agosto 2020.

**EL ENCUENTRO DE FRANCISCO DE ASIS
CON EL SULTÁN Y SU APORTE A LA MISIÓN
Y AL DIÁLOGO CON LOS MUSULMANES**

FRANCIS OF ASSISI'S MEETING WITH THE SULTAN
AND HIS CONTRIBUTION TO THE MISSION
AND DIALOGUE WITH THE MUSLIMS

Leonardo Quezada García¹

Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción Chile

Resumen

A más de 800 años del encuentro de san Francisco con el Sultán, la actitud de Francisco para el diálogo marca y constituye un innovador, pero a la vez genuino, deseo de comunicar y anunciar la fe cristiana fuera del radio explorado hasta ese entonces. Este artículo presenta el encuentro de Francisco con el Sultán y su aporte a la misión y al diálogo con los musulmanes. Para esto se expone el contexto en que nace esta iniciativa por parte de san Francisco en pleno medioevo y posteriormente las conclusiones y reflexiones llevadas a cabo a partir del particular encuentro entre representantes del cristianismo e islam respectivamente.

Palabras clave: Diálogo, islam, conversión, misión, paz.

Abstract

More than 800 years after the meeting of Saint Francis with the Sultan, the attitude of Francis to dialogue marks and constitutes an innovative but at the same time genuine desire to communicate and announce the Christian faith outside the radius explored until then. This article presents the Francis' meeting with the Sultan and his contribution to mission and dialogue with Muslims. For this, the context in which this initiative

¹ Licenciado en Ciencias Religiosas y Estudios Eclesiásticos; Licenciado en Educación; Profesor de Religión y Educación Moral. Docente en el departamento de Teología del Instituto de Teología, Universidad Católica de la Santísima Concepción. Correo: lquezada@ucsc.cl

ve was born by Saint Francis in the middle of Evo is exposed and later the conclusions and reflections carried out from the particular meeting between representatives of Christianity and Islam respectively.

Keywords: Dialogue, islam, conversion, mission, peace.

I. Rasgos biográficos de San Francisco

Antes de entrar de lleno al tema central, se exponen algunos antecedentes y hechos relevantes de la vida de San Francisco, pues ayudan a comprender de mejor manera su estilo de vida, su actitud frente al mundo y por supuesto el mensaje que deja para nuestra fe y la de toda la Iglesia².

Sin duda alguna, San Francisco de Asís es uno de los santos más destacados y atrayentes para el cristianismo, siendo incluso merecedor del más valioso respeto en otras religiones y credos no cristianos. Él nació en Asís entre 1181 y 1182, fue hijo de Pietro Bernardone, un acomodado comerciante de telas. Fue bautizado con el nombre de Juan Bernardone, pero asumió el sobrenombre de Francisco, pues así lo llamaba su círculo más íntimo; con este nombre fue universalmente conocido en la historia eclesiástica. En sus primeros años de vida recibió una buena educación que le llevó a despertar el interés en varias áreas del saber de la época como la cultura caballeresca, la música y la poesía.

Alrededor de 1201 Francisco decidió dejar de lado los lujos para entregarse al deseo de aventurar por la vida, que entonces era un tiempo de real ocio y vida ascética. Durante varios meses meditó sobre sí mismo y sobre la realidad de su entorno, profundizó sobre las limitaciones humanas, acción que fue favorecida por la poca salud que lo acompañó en su juventud pues esta realidad le ayudó a comprender de mejor manera el concepto e idea de finitud en el ser humano³.

Se ha especulado mucho sobre cuáles fueron las experiencias o sucesos vividos por Francisco que en definitiva marcaron su espiritualidad; sin caer

² Destáquese la notable recopilación de documentos y fuentes franciscanas en la obra de J. GUERRA, *San Francisco de Asís. Escritos, Biografías – Documentos de la época*, BAC, Madrid 1985.

³ Cf., Vida primera, 3, en: J. GUERRA, *San Francisco...*, 143.

en esta problemática, los biógrafos destacan el encuentro de Francisco con el leproso, en el cual él le da un beso fraterno, demostrando así su entrega desinteresada al prójimo⁴.

Desde el año 1206 asumió un estilo de vida itinerante, marcado por la más miserable pobreza⁵, mendigando el pan de cada día como un juglar; paralelamente inició la reconstrucción de las iglesias de san Damián⁶, san Pedro y la Porciúncula⁷; además, se dedicaba a compartir con los leprosos⁸. Estas radicales acciones fueron interpretadas por los conciudadanos de Asís como una locura, hecho por el cual su padre decidió presentarlo al tribunal de los cónsules en Asís, quienes lo remitieron a la audiencia con el obispo Guido de Asís; reunido con el obispo, Francisco renunció al mundo despojándose de sus vestidos y devolviéndolos a su padre, aludiendo que su real padre está en los cielos⁹. De esta manera Francisco, siendo un seglar, se transformó en un predicador, función que en esos tiempos estaba reservada únicamente para los miembros del clero¹⁰.

El proyecto iniciado por Francisco comenzó a despertar el interés en algunos de sus conciudadanos. Alrededor del año 1208 le siguieron varios de sus amigos, uno de ellos fue Bernardo de Quintavalle¹¹, un comerciante rico, que conmovido por el mensaje transmitido por el santo, decidió vender todos sus bienes y repartirlo a los pobres¹². Luego se sumaron Pedro Cattani y Gil de Asís¹³, fueron llamados los primeros “compañeros” que vivían la penitencia y la pobreza. Estos hermanos llevaron a cabo el servicio al prójimo, realizando distintas acciones como trabajar para obtener alimento para los más pobres, mantener una vestimenta básica (un sayal), la

⁴ Cf., Leyenda Mayor, 1, 5, en: J. GUERRA, *San Francisco...*, 381, 383.

⁵ Cf., Vida primera, 76, en: J. GUERRA, *San Francisco...*, 187.

⁶ El deseo de reconstrucción de esta iglesia corresponde a la revelación que tuvo frente a la imagen del crucifijo San Damián Cf., Vida segunda, 10; Leyenda de los tres compañeros, 13, en: J. GUERRA, *San Francisco...*, 235, 539.

⁷ Leyenda Mayor, 2, en: J. GUERRA, *San Francisco...*, 381.

⁸ Cf., Testamento San Francisco de Asís, 1-3, en: J. GUERRA, *San Francisco...*, 121-122.

⁹ Cf., Leyenda Mayor 2, 4, en: J. GUERRA, *San Francisco...*, 281-382.

¹⁰ Cf., H. DENZINGER, *El magisterio de la Iglesia: Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres*. HERDER, Barcelona 1997, 761.

¹¹ Cf., Vida primera, 24, en: J. GUERRA, *San Francisco...*, 156.

¹² Cf., Vida segunda, 15, en: J. GUERRA, *San Francisco...*, 239.

¹³ Cf., Vida primera, 25, en: J. GUERRA, *San Francisco...*, 157.

atención a los leprosos y la constante acción de gracias a Dios por la gracia que derrama en sus hijos día a día¹⁴.

En 1211 el ejemplo de vida de predicación y pobreza de Francisco fue imitado por una joven llamada Clara Pennerica¹⁵, hoy se la conoce como santa Clara de Asís, quien se estableció junto a otras castas mujeres cerca de la Porciúncula; de esta manera, se dio origen a la *segunda orden franciscana* (*Ordo Sanctae Clarae*), conocidas como las hermanas clarisas¹⁶.

Entre 1209-1210 Francisco contaba con 12 compañeros y escribió la primera “forma vitae” denominada “regla primitiva”, o también *primera regla franciscana* (“*Propositum*”)¹⁷ que se reducía a una serie de textos del Evangelio. Los puntos centrales eran: el compromiso de vivir el Evangelio, vivir en pobreza, estado permanente de misión penitencia y concebir al trabajo y la limosna como medio de vida.

Posteriormente emprendió un viaje a Roma para buscar la aprobación eclesial. En Roma el Obispo de Asís le presentó al cardenal San Pablo, quien aconsejó que ese grupo entrara a un monasterio, idea que no fue asumida por Francisco que se mantuvo firme en su nuevo proyecto de vida.

La Curia romana se oponía a este nuevo estilo de vida, pero el Papa Inocencio III entendía el ideal de Francisco, que consistía en seguir al pie de la letra el Evangelio. Con la aprobación del romano pontífice en 1210, el Cardenal San Pablo les confirió la tonsura clerical que les garantizaba inmunidad eclesiástica con la facultad de llevar a cabo la predicación evangélica¹⁸. Desde ese entonces la organización iniciada por Francisco sumó adeptos. Más tarde en 1212 Francisco intentó ir a predicar el Evangelio a Siria donde cristianos y sarracenos estaban enfrentados, pero no logró llegar

¹⁴ Estas, más tarde marcarían los primeros parámetros de la “*primera orden franciscana*” (*Ordo Fratrum Minorum*). Cf., J. ÁLVAREZ, *Historia de la vida religiosa* Volumen II, Claretiana, Madrid 1989, 301-302

¹⁵ Cf., Leyenda Mayor 4,6; Cf., Leyenda de Perusa, 13, en: J. GUERRA, *San Francisco...*, 382-383.

¹⁶ Cf., Leyenda de los tres compañeros, 24. Cf., *Vida primera...*, 18-20, en: J. GUERRA, *San Francisco...*, 546, 152-153.

¹⁷ “Esta regla ha desaparecido, pero seguramente no pasaba de una breve colección de pasajes de la Escritura”. H. JEDIN, *Manual de Historia de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1966, 305.

¹⁸ Cf., *Vida segunda*, 17; Leyenda mayor, 3, en: J. GUERRA, *San Francisco...*, 240, 381.

por una tempestad. Luego intentó ir a Marruecos pero por una enfermedad tuvo que regresar¹⁹.

En 1217, en el día de Pentecostés, comenzaba la orden a organizarse y consolidarse con el nombramiento de ministros provinciales y el envío de algunos grupos a misiones a países extranjeros. Sin embargo, la organización y administración de esta era un tema de preocupación para la santa sede, pues, por un lado, Francisco insistía en que solo se basaba en algunos principios espirituales como la castidad, la obediencia y la pobreza, pero, por otro lado, el papado e incluso algunos provinciales deseaban una legislación más específica para la orden naciente y que se tomara principios de otras reglas como la de san Benito, san Basilio y/o san Agustín.

En 1218 el papa Honorio III a través de la bula *Cum Dilecti* reconocía y garantizaba la catolicidad de los hermanos menores, con una configuración interna y con normas de vida distintas a las antiguas órdenes monásticas existentes.

Para solucionar esta disputa de identidad de la orden, en 1220 se eligió oficialmente al cardenal Hugolino Conti, futuro Gregorio IX, como protector de ésta, quien fue amigo y admirador de Francisco: este episodio dio origen a lo que hoy se conoce como “Regla no bulada”. Esta pequeña controversia quedó marcada por la renuncia de Francisco a dirigir la orden netamente por motivos de salud, principalmente su deterioro visual, siendo nombrado el año antes mencionado como vicario de la orden, Pedro Cattani.

Ya compartida la responsabilidad de la orden, se puede afirmar que los últimos años de vida de Francisco fueron dedicados a vivirlos más desde la meditación que de la predicación²⁰. Las fuentes franciscanas hablan de una fuerte depresión vivida por el *poverello* entre los años 1221 y 1223²¹, provocada por los problemas de salud y por la desilusión que causaban algunos frailes que habían desvirtuado su propósito primero de la orden. En estos años no era posible ver a Francisco con su sonrisa característica,

¹⁹ Cf., Vida primera, 56, en: J. GUERRA, *San Francisco...*, 175.

²⁰ Cf., J. ALVAREZ J., *Historia de la vida religiosa*, Volumen II, Claretiana, Madrid 1989, 309; E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*, tomo I, Herder, Barcelona 1987, 663-664.

²¹ Cf., Leyenda de Perusa, 63; Espejo de perfección, 99, en: J. GUERRA, *San Francisco...*, 631, 767.

situación que él mismo no puede tolerar por lo que vive constantemente en el encierro e internado en el bosque de la Porciúncula, dialogando constantemente con Dios, pero luchando considerable tiempo con la frustración y la mortificación.

En 1224, en el monte Alverna, cerca de la fiesta de la Exaltación de la santa Cruz, recibió los estigmas, la más grande manifestación de Dios que un hombre penitente puede tener²²; las llagas de Cristo lo acompañaron hasta su muerte, lo que significó la más clara respuesta de Dios a sus sufrimientos e inquietudes. Un año más tarde, en san Damián, compuso el *Cántico a las criaturas* convencido de que ellas satisfacen las necesidades humanas y que sin ellas claramente no se puede vivir. Finalmente, sintiendo él mismo que la hora de su muerte se acercaba decidió ser trasladado a la Porciúncula donde falleció el 3 de noviembre del año 1226. Fue sepultado al día siguiente en la Iglesia de San Jorge y canonizado el 16 de julio del mismo año. Sus restos permanecen actualmente en la basílica de san Francisco de Asís, templo construido en su honor.

II. La Iglesia entre los siglos XII y XIII: San Francisco y las cruzadas

Para dimensionar correctamente la renovación evangélica que lleva a cabo Francisco, es necesario hacer un contrapunto con la situación de la Iglesia de aquel entonces. En los siglos XI al XIII la Iglesia vivió nuevas experiencias tales como la Reforma Gregoriana, que impulsó un nuevo modo de gobierno eclesiástico ante el Imperio y las Cruzadas contra los árabes. La reforma llevada adelante por Gregorio VII caracterizada por ser -tener una orientación eclesiástica - política, se basó en la "*libertas ecclesiae*", la que buscaba la libertad de la Iglesia ante las injerencias de los grandes potentados de la época. El resultado fue que la posición primordial del papa y la Iglesia ante los estados²³.

También en este periodo acontecieron las cruzadas que tuvieron moti-

²² Cf., Vida primera 95-96, en: J. GUERRA, *San Francisco...*, 199-200

²³ Cf., A. FRANZEN, *Historia de la Iglesia*, Sal Terrae, Santander 2009, 181-183.

vaciones cristianas y misioneras, y que terminaron traducándose en una paradójica guerra santa²⁴ motivada por el deseo de querer recuperar el dominio de Tierra Santa, la que desde el año 1077 estaba en manos de los musulmanes y amenazaban Constantinopla afectando a los peregrinos; el Papa llamaba a emprender la cruzada contra los árabes bajo el lema “*Deus lo vult*” (Dios lo quiere): este llamamiento provocó una reacción. Así, los cristianos se unieron para ayudar a los de Oriente con el fin de arrebatar al islam los lugares considerados santos, despertando un movimiento religioso-militar. En las cruzadas fueron pocos los triunfos militares, pero sí se despertó una intensa piedad religiosa: fortalecieron la conciencia comunitaria de Occidente y su conexión con el cristianismo de Oriente; también es importante mencionar que el conocimiento occidental se enriqueció con los saberes orientales y árabes²⁵.

Francisco de Asís también fue parte del movimiento cristiano en las cruzadas. Él tenía la firme convicción de que la violencia y la guerra no eran la solución definitiva para alcanzar el propósito cristiano: Francisco quería llevar a cabo un real coloquio con los musulmanes donde ambas partes expusieran y discutieran sobre los distintos aspectos de su fe, evitando así la violencia y obedeciendo fielmente los mandamientos de Dios²⁶ (cf. Ex 20,13; Lv 19,18; Mt 22,39).

Como antes se mencionó, en 1213 Francisco quiso ir a Marruecos pero por una enfermedad se vio impedido de hacerlo²⁷. Posteriormente, el Capítulo de la Orden de 1219 se hizo la proyección externa de la orden, por eso decidieron enviar religiosos a predicar a los no cristianos. Un primer grupo fue destinado a predicar a los mahometanos, en este grupo estaban 5 religiosos Berardo, Pedro, Acursio, Adyuto y Otón. Ellos fueron por Francia, Portugal, hasta la Sevilla musulmana, donde fueron apresados y de ahí fueron desterrados a Marruecos; allí predicaron y fueron condenados a muerte, convirtiéndose en los protomártires de la Orden.

²⁴ Cf., G. BASETTI-SANI, “Actitud de Francisco de Asís ante el islam”, *Selecciones de Franciscanismo*, VI/16 (1977) 93-105.

²⁵ Cf., A. FRANZEN, *Historia ...*, 196-201.

²⁶ Cf., A. MALIAÑO, *Subsidio de formación para la familia franciscana. 800 años del encuentro de san Francisco de Asís con el Sultán de Egipto*, San Salvador, El Salvador 2019, 10.12.

²⁷ Cf., Vida primera, 56, en: J. GUERRA, *San Francisco...*, 176.

El otro grupo fue hacia los árabes a la cabeza de Francisco “... para oponerse a la cruzada como ejemplo flagrante de la violación de la sacralidad de la fraternidad humana”²⁸. Luego del capítulo partió rumbo a Egipto, pasó por Acre (Palestina) y luego a Damietta, donde tuvo un encuentro con el Sultán Malik al-Kamil Muhammad. En medio del intento de los cristianos de asaltar Farisku, en la batalla fueron vencidos por los árabes. Francisco predicó en contra de la violencia “Llegó a oponerse con todas sus fuerzas a esta cruzada, de hecho, a todas las cruzadas”²⁹. Antes de entrar en la batalla, los cruzados tuvieron la oportunidad de reconsiderar la opción de paz propuesta por Francisco, de no buscar en la guerra la solución a los conflictos religioso-territoriales.

Interesante es que ese año el Sultán Melek-el-Kamel propuso a los cruzados que abandonaran las tierras egipcias³⁰. Este intento de tregua provocó reacciones divididas; por un lado, algunos legados cruzados estuvieron dispuestos a negociar, pero por otro, Pelagio Gaitán, legado papal, insistió en que los cristianos debían obedecer la voluntad del Papa y esperar refuerzos militares que pudieran garantizar la victoria. En agosto de ese año los cruzados fueron derrotados en Damietta y tres meses más tarde obtuvieron una victoria parcial apoderándose de aquel territorio.

Con tristeza, Francisco veía que el corazón de los cristianos hacia los musulmanes se endurecía cada vez más, pues todos ellos insistían en que la violencia era la forma correcta de relacionarse con el Islam, pero en cambio él tenía la firme convicción de que los musulmanes solo necesitaban un mensaje de amor por parte del cristianismo³¹. Por esa razón a fines de 1219

²⁸ AA.VV. *San Francisco y el Sultán, 1219-2019*: Libro conmemorativo, Franciscan Media, Cincinnati Ohio 2019, 27-28.

²⁹ AA.VV. *San Francisco y el Sultán Sultán, 1219-2019*: Libro conmemorativo..., 27

³⁰ Cf., AA.VV. *San Francisco y el Sultán Sultán, 1219-2019*: Libro conmemorativo..., 21.

³¹ “La especial misión profética encomendada por Dios a san Francisco con respecto al islam aparece ya en el empleo que Tomás de Celano y san Buenaventura hacen de la expresión paulina miles Christi. San Pablo escribía a Timoteo: «Asume tu parte de sufrimientos como buen soldado de Cristo Jesús» (2 Tim 2,3). Es seguro que san Pablo no imaginaba al «soldado de Cristo» con espada, dispuesto a dar muerte a los enemigos en el nombre de Cristo. A diferencia del soldado romano o de otro ejército, el «soldado de Cristo» no puede procurar con armas materiales sufrimientos a los demás, sino que debe sufrir él uniéndose a la Pasión y Muerte de Cristo”. G, BASETTI-SANI “Actitud de Francisco de Asís ante el islam” ..., 93-105.

decidió llevar a cabo la empresa más grande e impensada de ese tiempo, que obedece al más bello y puro deseo de salvación de las almas de los hermanos musulmanes: ir a predicar el Evangelio al mismísimo Sultán en Egipto³².

III. El encuentro con el Sultán³³

Francisco era consciente de las dificultades que habían impendido el acercamiento entre cristianos y musulmanes, pues veía con dolor que la única relación que había entre el cristianismo y el Islam se basaba en la guerra y que sus primeros esfuerzos para tratar de convencer a las autoridades y huestes cristianas habían sido estériles. Tras los primeros mártires franciscanos en Marruecos (1220) Francisco sentía una gran responsabilidad, por eso, motivado tomó la decisión de dialogar personalmente con el Sultán.

Estando el ejército cristiano en Damietta, Francisco junto al hermano Iluminado de Rieti decidieron entrevistarse con el legado pontificio Gaitán para solicitar autorización para dirigirse al extremo este del Nilo e ir a predicar el Evangelio al Sultán. Inicialmente el cardenal no autorizó esta empresa, seguro de que encontrarían la muerte a manos de los musulmanes, pero la insistencia de Francisco provocó que el corazón del legado se abriera y se percatara que el deseo de los frailes obedecía a una necesidad tanto racional como espiritual de querer mostrar el mensaje de Cristo al Islam y bajo las siguientes palabras dio la venia a esta riesgosa misión por ellos mismos trazada: “Señores, no sé cuáles serán vuestro corazón y vuestras miras, ni si son buenas o malas; y, si vais allá, cuidad que vuestro corazón y vuestras miras sean siempre del señor Dios”³⁴. Así Francisco e Iluminado atravesaron el Nilo en barca y se dirigieron a la capital de Egipto, conocida en ese entonces como Babilonia.

³² Cf., Regla no bulada 22, 1-4, en: J. GUERRA, *San Francisco...*, 91.

³³ Cf., Vida primera, 57. Leyenda Mayor 8-9. Florecillas 24, en: J. GUERRA, *San Francisco...*, 176, 391.

³⁴ Cf., Chronica, 37, en: J. GUERRA, *San Francisco...*, 968.

Su marcha y llegada fueron complejas, pues ambos tenían plena conciencia de que su vida estaba en situación de peligro³⁵, pero entregados en oración al señor cantaron alegremente en su camino, confiados de que Dios estaba con ellos: “Aunque camine en medio de las sombras de la muerte, no temeré mal alguno, porque tú estás conmigo” (Sal 23,4).

Habiendo llegado a pleno territorio de dominio musulmán, nuevamente el señor decidió hablarles a través de la naturaleza: en su camino se cruzaron dos ovejas a lo que Francisco replicó inmediatamente a su compañero de que en ellos se cumpliría el Evangelio: “Mirad que yo os envío como ovejas en medio de lobos. Sed, pues, prudentes como las serpientes, y sencillos como las palomas” (Mt 10,16).

Al seguir caminando se encontraron con guardias musulmanes y claramente se comenzaron a sentir conforme al extracto del Evangelio citado, como ovejas en medio de lobos, ovejas que fueron tratadas con desprecio y crueldad, padeciendo tortura física, principalmente azotes, para finalmente ser conducidos hasta el líder musulmán entre cadenas.

Estando ya en presencia del Sultán, se saludaron ambos respetuosamente, el Sultán les preguntó de manera inmediata qué pretendían hacer llegando a tierras de dominio musulmán y quién se los había pedido; Francisco aclaró inmediatamente que no habían sido enviados por ningún hombre, sino que Dios era quien les había dado la misión de presentarse ante él con propósitos varios, principalmente mostrarle la verdad del evangelio y encomendar su alma a Dios. Al ver lo directo que había sido Francisco y compañía en comunicar el real propósito de su misión, el Sultán decidió escuchar el mensaje que tenía para él y su pueblo³⁶; es así como Francisco comenzó a hablar sobre el Dios uno y trino y sobre Jesucristo salvador de los hombres, inspirado por el Espíritu y con la convicción de que comenzaba a gestarse la solución a los conflictos bélicos entre el islam y el cristianismo.

Conmovido el Sultán por la convicción de fe y fervor de Francisco, lo invitó a que permaneciera con él (quizás esperanzado en que podría abrazar

³⁵ “Se entablaba entonces entre cristianos y sarracenos una guerra tan implacable que –estando enfrentados ambos ejércitos en campos contrarios– no se podía pasar de una parte a otra sin exponerse a peligro de muerte, pues el Sultán había hecho promulgar un severo edicto, en cuya virtud se recompensaba con un besante de oro al que le presentara la cabeza de un cristiano”. *Leyenda Mayor* 9,8.

³⁶ Cf., G. Basetti-Sani, “Actitud de Francisco“ ..., 93-105.

más adelante la fe musulmana) a lo cual el fraile respondió que solo si él y su pueblo se convertían a Cristo permanecería entre ellos. Como Francisco sabía que cambiar radicalmente su postura de fe no sería algo fácil, decidió proponer una suerte de apuesta al Sultán para demostrar que el Dios cristiano era el verdadero: propuso a este encender una hoguera con la intención de que Francisco y algunos sacerdotes sarracenos pudieran someterse a esta, apelando así al Dios cristiano y al dios de Mahoma respectivamente para que preservase a los discípulos de la verdadera fe. El Sultán le dijo que no era necesario ese tipo de prueba y que tampoco creía que alguno de sus sacerdotes estuviera dispuesto a tal apuesta, entonces Francisco al ver su negativa lanzó una nueva propuesta que consistía en que, él solo, estaba dispuesto a someterse a esta ordalía, y que si el fuego lo consumía claramente sería por sus pecados pero si el poder de Dios lo conservaba, el Sultán y su pueblo deberían convertirse a Cristo y reconocer en él la fuerza, la sabiduría y la salvación que este comunica a los hombres. Ante este radical escenario, el Sultán no accedió a aquella petición puesto que argumentó tener miedo a que el pueblo se le sublevara por dedicar tiempo a sus peticiones que desde un principio fueron cuestionadas y rechazadas por el consejo de su ley³⁷.

Al ver que su intento de conversión no daba buenos frutos, Francisco decidió marcharse de Egipto. El Sultán había quedado maravillado con la actitud de Francisco, quién no dudó en entregar la vida para dar razón de su fe (cf. 1Pe 3, 15). Al momento de su partida el Sultán insistió en entregarles algunos bienes materiales como oro, plata y telas de seda, pero los hermanos respondieron que no aceptarían nada, pues ningún bien material podría compensar el hecho de que no hayan podido conciliar el alma del Sultán con el Señor; el Sultán les dio de comer y los hizo llevar a salvo al campamento cristiano³⁸.

³⁷ Cf., Ernoul, *Crónica 37*, en: J. GUERRA, *San Francisco...*, 863.

³⁸ Cf., Florecillas, 24, en: J. GUERRA, *San Francisco...*, 842.

IV. Elementos franciscanos para el diálogo

Este encuentro entre Francisco y el Sultán, dado en el contexto de las cruzadas a inicios del siglo XIII, permite observar cómo en un escenario en que la violencia estaba justificada por motivaciones político-religiosas, la opción, de Francisco de predicar la paz y oponerse sistemáticamente a la violencia coincidió plenamente con el designio divino. Con Francisco empezó un nuevo modelo de misión, la propuesta de universalidad, el nuevo sentido de martirio, el diálogo y el método a partir de su mismo ejemplo:

–Primero, la propuesta de un nuevo *radio de acción franciscana* más allá de las fronteras cristianas. En esta lógica se entiende el primer viaje a Oriente de 1212. Tras el capítulo de 1219 se van de misión a Marruecos y a Egipto. Francisco no logró la conversión del Sultán, pero sí logró exponer sus motivos evangélicos. Francisco tiene definido que la misión es de inspiración divina y la entiende como un derecho que ningún superior puede frustrar.

–Segundo, Francisco da un nuevo *sentido al martirio*. El martirio se entendía como “la suprema entrega”, pero también Francisco agrega un nuevo sentido: el testimonio de una vida sinceramente cristiana, la predicación directa del Evangelio y la invitación a ser parte de la Iglesia; ésta fue una posición novedosa ante el sentir de la época, pues optaba primero por el diálogo antes que el enfrentamiento.

–Tercero, el *diálogo* fue una herramienta importante para el encuentro con los musulmanes: Francisco al estar en las tierras del Sultán fue aprehendido, luego pidió dialogar con él, dijo “Soy cristiano. Llévame con tu maestro”³⁹. En el encuentro el Sultán les preguntó quiénes eran: Francisco respondió sin rodeos que pretendían presentar el mensaje de Cristo a su persona y rogar por su alma.

Ante esta respuesta el Sultán fue respetuoso y se mostró deseoso de conocer más a estos religiosos. Es importante señalar que el Sultán era abierto a conocer otra relación con el cristianismo, pero en su corte tenía personas con intereses intelectuales; finalmente, Francisco nunca atacó la religión del Sultán.

³⁹ JACQUES DE VITRY, *Historia occidentalis*, FAED 1: 584.

–Y cuarto, el *método del ejemplo y modo de predicación*. Para Francisco el *ejemplo* consistía en mostrar que vivían en paz por ser este un modo de vida inspirado en Jesucristo. La *predicación* de la Palabra de Dios, la salvación y la necesidad del bautismo, la predicación con énfasis en el testimonio de la esperanza y no así en las denuncias y condena de la fe de la otra religión (pp. 34-35).

A pesar que la violencia en las cruzadas no cesó con el encuentro entre Francisco y el Sultán, fue un momento importante para mostrar que la misión en esa época podía tener otros frutos.

Conclusiones

La experiencia de san Francisco con el islam fue hace más de 800 años, pero a pesar de la distancia en tiempo es un modelo que puede orientar en la actualidad. Nos invita a ver con nuevos ojos el diálogo en los escenarios plurales y complejos del mundo actual.

San Francisco fue uno de los tantos santos propicios para la Iglesia⁴⁰ y para las necesidades de aquel tiempo. Su carácter y personalidad son ejemplos perpetuos para la predicación y la entrega por el prójimo, destacando a la vez la sencillez y humildad característica en la que fue capaz de ver en un leproso a un Cristo que sufre y que necesita del amor del otro. Presentó a los consejos evangélicos más allá de un deseo de penitencia o incluso un martirio, sino como cualidades que permiten despojarse de lo mundano para enfocarse en las realidades que vemos a diario pero que por las distracciones terrenales – triviales de nuestro entorno no somos capaces de contestarlas como se debe. Sin duda la vinculación que alcanzó Francisco con Dios fue algo nuevo para la época, no antes visto en otros santos, y que despertó el deseo de Dios en futuras generaciones que anhelaron seguir su ejemplo y aspirar a aproximarse al Creador tal como lo hizo Francisco: a través del amor al prójimo.

⁴⁰ También es digno de destacar la labor llevada a cabo por santo Domingo de Guzmán y la orden de los predicadores, que renovaron el espíritu evangélico de la Iglesia con las órdenes mendicantes en el siglo XIII. Cf., D. MORATO, *Historia de la espiritualidad cristiana*, EDE, Madrid 1990, 178-181.

El peculiar encuentro de Francisco y el Sultán, hoy nos permite llegar a reflexiones varias. Por un lado, el intento de diálogo de Francisco con el islam es algo que pasa casi totalmente desapercibido en la historia pues este no tuvo incidencia alguna en el estilo de vida de la cristiandad medieval que mantuvo una actitud de menosprecio hacia el islam, tildándolo como una gran herejía⁴¹. Pero, por otro lado, el deseo de Francisco de querer “*evangelizar*” a los hermanos musulmanes, marca el inicio de los intentos de diálogo interreligioso en la historia, principalmente en la orden franciscana: baste recordar lo hecho por Elías de Cortona en Siria, Antonio de Padua en África, Giovanni Montecorvino en China, entre muchos otros esfuerzos de diálogo⁴².

Claramente no se dio un diálogo bajo las directrices que hoy estamos acostumbrados a ver⁴³, pues para Francisco lo básico era comunicar la verdad de Dios en Cristo y movido por la gracia del Espíritu Santo decidió comunicar la Buena Nueva de Dios a todo su entorno. El deseo de Dios es que todos los hombres se salven (1 Tm 2,4) y su mensaje no puede quedar limitado a un pueblo o territorio; esto último plantea un interesante punto a considerar (y que claramente es tratado) por la teología de las religiones.

El intento de diálogo de Francisco con el islam no tuvo los efectos por él anhelados, pero fue la semilla necesaria para generar un vínculo espiritual con el islam, vínculo que ya ha tenido frutos como lo ha mostrado la historia pero que aún están a la espera de un producto final que se traduzca en respecto, libertad y paz en la diversidad religiosa.

⁴¹ Cabe destacar que en la esencia de la espiritualidad franciscana está el deseo de resguardar la misión de los frailes entre sarracenos e infieles, tal como se expresa en el capítulo XVI de la regla no bulada.

⁴² Cf., S. BEJAN, “El diálogo componente de la misión de la orden”, *Subsidio I/V* (2011) 5-6.

⁴³ Desde la actitud de Francisco y desde las directrices de la misma regla, pueden desprenderse principios básicos a considerar a la hora de dialogar con otras religiones: una excelente síntesis de estos lo encontremos en L. LEHMANN “Franziskus - der Heilige der Begegnung, Wort und Antwort, Zeitschrift für Fragen des Glaubens. Dialog der Religionen” *Selecciones de Franciscanismo*, XXI/62 (1991) 239-242, donde se enumeran diez pasos fundamentales de disposición al diálogo en el encuentro interreligioso.

Bibliografía

- AA.VV. *San Francisco y el Sultán, 1219-2019: Libro conmemorativo*, Franciscan Media, Cicinati Ohio 2019.
- ALVAREZ, J., *Historia de la vida religiosa*, Volumen II, Claretiana, Madrid 1989.
- BASETTI-SANI, G., “Actitud de Francisco de Asís ante el islam”, *Selecciones de Franciscanismo*, VI/16 (1977).
- BEJAN, S., “El diálogo componente de la misión de la orden”, *Subsidio I/V* (2011)
- DENZINGER, H., *El magisterio de la Iglesia: Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres*. Herder, Barcelona 1997.
- FRANZEN, *Historia de la Iglesia*, Sal Terrae, Santander 2009.
- GUERRA, J., *San Francisco de Asís. Escritos, Biografías – Documentos de la época*, BAC, Madrid 1985.
- IRIARTE, L. *Historia franciscana*, Editorial Asís, Valencia 1979.
- JAQUES DE VITRY, *Historia occidentalis*, FAED 1: 584.
- JEDIN, H., *Manual de Historia de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1966.
- LEHMANN, L., “Franziskus - der Heilige der Begegnung, en Wort und Antwort, Zeitschrift für Fragen des Glaubens. Dialog der Religion” *Selecciones de Franciscanismo*, XXI/62 (1991)
- MORATO, D., *Historia de la espiritualidad cristiana*, EDE, Madrid 1990.
- SAN FRANCISCO DE ASÍS. *Escritos. Biografías. Documentos de la época*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2003.
- VILANOVA, E., *Historia de la teología cristiana*, tomo I, Herder, Barcelona 1987.

Artículo recibido el 3 de mayo 2020.

Artículo aceptado el 20 junio 2020.

METODOLOGÍA TEOLÓGICA EN PUEBLA. DISCONTINUIDADES Y CONTINUIDADES

THEOLOGICAL METHODOLOGY IN PUEBLA. DISCONTINUITIES AND CONTINUITIES

Ana María Formoso¹

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile

Resumen

En primer lugar, el artículo describe el contexto, el proceso que conduce a la Tercera Conferencia General del Episcopado de América Latina en Puebla y sus relaciones con Medellín y con el Concilio Vaticano II. En segundo lugar, desarrolla las discontinuidades y continuidades que existen en las conferencias de Medellín y Puebla. Este es el punto central donde se describen las opciones preferenciales de Puebla y también las opciones implícitas de una metodología de continuidades y discontinuidades. Descubrir las opciones en Medellín y en Puebla permite una mirada metodológica y pastoral que contempla los desafíos eclesiales y pastorales para el hoy.

Palabras clave: Metodología, Medellín, Puebla.

Abstract

Firstly, the article describes the context, the process that drives of Episcopate of Latin American in Puebla and it relations with Medellín and the Second Vatican Council. Secondly, it develops the discontinuities and continuities that exists in the conferences of Medellin and Puebla. This is the central point where the preferential options of Puebla are described and also the implicit options of one methodology of continuities and discontinuities. Discovering the options in Medellín and Puebla allow a methodological look and pastoral that contemplate ecclesiastic and pastoral challenges for the today.

Keywords: Methodology, Medellín, Puebla.

¹ Doctora en Educación por la Universidad de Vale do Rio dos Sinos, Brasil. Máster en Teología por la Pontificia Universidade Católica de Rio Grande do Sul, Brasil. Correo electrónico: ana.formoso@pucv.cl

1. Contextualización del proceso que nos conduce a Puebla

Hablar de Puebla (1979) sólo es posible si miramos Medellín (1968) y el proceso que se desencadenó en la Iglesia latinoamericana. Medellín nos lleva de la mano a mirar siempre el Concilio Vaticano II en el contexto de América Latina.

El Concilio y las Conferencias Episcopales latinoamericanas son mucho más que el propio documento. Hacer una relectura de estos eventos tan importantes ayuda a tener presente el eje principal, la intencionalidad y la relación entre las diferentes Conferencias Episcopales.

En los textos del Concilio hay una explicitación de su intencionalidad, un espíritu, por eso es importante el estudio de los documentos y sus relaciones, pero, por otro lado, los textos no agotan la intencionalidad del Concilio o de las mencionadas Conferencias. Es necesario redescubrir la intencionalidad fundamental del Concilio, hacer una relectura, esto no es posible hacerlo en una jornada, se necesita de la investigación y de las diferentes vivencias pastorales. Existe un consenso de que el tema central del Concilio Vaticano II fue la Iglesia en relación a la modernidad², una Iglesia *ad extra*; aquí cito las palabras de Pablo VI con las que, en la apertura de la segunda sesión, marcó claramente el sentido eclesiológico del Concilio, el deseo de una Iglesia que nos haga redescubrir los múltiples aspectos de su misión salvadora.

El Vaticano II es sobre todo un Concilio que se distingue mucho por el nuevo espíritu más que por las explicaciones de la doctrina cristiana. No faltan, es cierto, nuevas explicaciones (por ejemplo, sobre la Iglesia, el episcopado o el sacerdocio, la tradición, la libertad religiosa, etc), pero lo nuevo, lo específico e importante del XXI Concilio Ecuménico está en la actitud pastoral, ecuménica y misionera en el mundo de hoy³.

Puebla, la III Conferencia del Episcopado latinoamericano, fue convocada por Pablo VI, confirmada por Juan Pablo I y reconfirmada por Juan Pablo II.

² Cfr., B. KLOPPENBURG, *Concilio Vaticano II. Segunda sessão*, Vozes, Petrópolis 1964, 512-513.

³ Cfr., B. KLOPPENBURG, A., *Eclesiología do Vaticano II*, Vozes, Petrópolis 1971, 16.

Se debe tener como telón de fondo la situación eclesial que se vivió después del Concilio Vaticano II cuando reinaba un estado de inseguridad. Se esperaba que después del Concilio fuera a venir un día de sol para la historia de la Iglesia, al contrario, vino un día de nubes, de tempestad, de oscuridad, de búsqueda y de inseguridad. Predicamos el ecumenismo y nos alejamos más de los otros⁴.

En ese clima de sospecha a lo nuevo, a la modernidad, se decidió la elección de Juan Pablo I y de Juan Pablo II, los dos repiten en el primer radiomensaje *Urbi et Orbi*: “La fidelidad al Concilio y la fidelidad significa observancia a la disciplina de la Iglesia”⁵.

Lo que el Concilio propuso fue el *aggiornamento*, que provocó una crisis en el campo teológico, litúrgico y pastoral. Un sector importante de la Iglesia cercó las experiencias eclesiales, pastorales con marcos de legislación para evitar nuevas experiencias y nuevos avances. La pastoral fue traída para dentro de la Iglesia y disminuyó su impacto social. La Acción Católica, que marcó su diferencia por estar presente en el medio estudiantil, operario, se fue substituyendo por los movimientos de Cursillos de Cristiandad. Hay un movimiento de énfasis, de prioridades y de metodología que se refleja en ir silenciando o retirándose de espacios de compromiso social y se focaliza en el llamado a la conversión personal.

La colaboración de Pablo VI para Puebla fue importante. A través de la conocida Exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* (1975) estuvo muy presente en el documento preparatorio y fue referencia para el Documento final de Puebla. Se gesta un clima de confrontación de diferentes posiciones y la organización de la Conferencia consiguió vetar a todos los teólogos de la liberación, de tal forma que a nivel de asesores no había representantes de la línea de Medellín. Ellos estuvieron en la Conferencia de Puebla, del lado de afuera a disposición de los obispos y de otros miembros de la Conferencia, por este medio tuvieron influencia y marcaron su presencia.

Esta realidad no se puede obviar porque marcó la historia de la Iglesia, pero no es la única. En Puebla se encuentra otro sector de Iglesia que asumió las orientaciones de Medellín y del Concilio. Así se llega a Puebla con

⁴ Cfr., A. MELLONI, “O que foi o Vaticano II?”, *Concilium* 312/4 (2005) 34-59.

⁵ *L' Osservatore Romano* IX (27 Oct. 1978), 43 (464) 1.

dos orientaciones eclesiales que se posicionan, pero a pesar de las diferencias hay opciones que se reflejan en Puebla como continuidad de Medellín y con las otras conferencias latinoamericanas. Hay otras opciones que están implícitas.

2. Continuidades de Puebla con Medellín y Aparecida

Muchas veces, cuando se habla de Puebla se asocia también con Medellín. En el imaginario eclesial aparece como binomio Medellín-Puebla, pero sabemos que diez años transcurren entre ambos y que la situación tanto social como eclesial cambió.

No sería honesto hacer una relectura polar de Puebla, ni como un evento que siguió totalmente las orientaciones de Medellín, ni como que hay una ruptura con el proceso desencadenado en el Concilio Vaticano II y en Medellín. Intentaré hacer una mirada del proceso, donde veo que la discontinuidad es posible en la continuidad con las fuentes inspiradoras del cristianismo.

Las continuidades pueden ser hilos con diferentes tonalidades pero hay hilos que permanecieron porque fueron tejidos con compromiso, con radicalidad y también con delicadeza. Algunos aparecen con tonos más fuertes otros más tenues pero tenemos que descubrirlos más para poder seguir tejiendo.

Puebla pone el acento en el cuidado de la verdad y en las diferentes concepciones y aplicaciones de la liberación. Está presente en el Discurso Inaugural de Juan Pablo II y va a aparecer en otros momentos en el propio documento como tensión, incluso habla de enfoques diferentes que son difíciles de encontrar en una adecuada convergencia. El documento tiene que ser leído en su integridad, pues refleja diferentes posiciones, pero hay elementos complementarios e inseparables y esos también están descritos en Puebla.

2.1. Opciones preferenciales de Puebla

2.1.1. La opción preferencial por los pobres

Les propongo considerar la opción preferencial por los pobres de Puebla mirando nuestra fuente: El Dios de la Vida y su Palabra

La fuente de donde bebemos como cristianos es el Dios de la Vida. El Dios de Vida es el que se mueve, se alegra con la vida de sus hijos/as y sufre con gemidos delante de la injusticia, del pecado personal y social. El Dios de la Vida, el Dios que se acerca, que se hace empático con nosotros/as a través del Espíritu Santo, de la *ruah*, es el que nos lleva a comprometernos con el proceso de liberación. Si queremos ser cristianos/as y beber de las fuentes del cristianismo el proceso de liberación es nuestro hábitat.

Detrás de esta opción, hay que buscar cuál es el origen auténtico de la liberación. Algunos argumentan que es moda o que fue moda, otros que es un influjo ideológico, marxista, pueden tener algo de razón, pero hay que ver cuál es la fuente, el origen, la razón y la experiencia definitiva que no pasa de moda; hay que buscar el proceder teológico que es estrictamente cristológico: el Dios que se conmueve y que es portador de Vida en abundancia. El Papa Benedicto XVI nos recuerda en el Discurso Inaugural de la Conferencia de Aparecida:

Todavía nos podemos hacer otra pregunta: ¿Qué nos da la fe en Dios? La primera respuesta es: nos da una familia, la familia universal de Dios en la Iglesia católica. La fe nos libera del aislamiento del yo, porque nos lleva a la comunión: el encuentro con Dios es, en sí mismo y como tal, encuentro con los hermanos, un acto de convocación, de unificación, de responsabilidad hacia el otro y hacia los demás. En este sentido, la opción preferencial por los pobres está implícita en la fe cristológica en aquel Dios que se ha hecho pobre por nosotros, para enriquecernos con su pobreza (cf. 2 Co 8,9)⁶.

Esta opción nace de nuestra fe en Jesucristo, el Dios hecho hombre, que se ha hecho nuestro hermano (Cfr., Hb 2, 11-12).

Si esta opción está implícita en la fe cristológica, los cristianos como discípulos y misioneros estamos llamados a contemplar en los rostros sufrientes de nuestros hermanos/as el rostro de Cristo que nos llama a servirlo en ellos: “Los rostros sufrientes de los pobres son rostros sufrientes de Cristo”⁷.

⁶ BENEDICTO XVI, *Discurso Inaugural de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*, Conferencia Episcopal de Chile, Santiago, Salesiano, 2007, 13.

⁷ Aparecida Documento Conclusivo, 393.

Ellos interpelan el núcleo del obrar de la Iglesia, de la pastoral y de nuestras actitudes cristianas. Todo lo que tenga que ver con Cristo, tiene que ver con los pobres y todo lo relacionado con los pobres reclama a Jesucristo: “Cuanto hicieron con uno de estos mis hermanos más pequeños, conmigo lo hicieron” (Mt 25, 40).

La opción por los pobres pasa por abajarnos, ser humildes, cercanos, empáticos con las diferentes situaciones de pobreza que se nos presentan. Sin la mesa de la cercanía, de la amistad con los pobres, no es posible una mesa de la justicia, de los derechos, del bien común, del cuidado de la Casa Común, etc.

En esta época, suele suceder que defendemos demasiado nuestros espacios de privacidad, llegamos cansados de tanto trabajo o estudio y así vamos reduciendo nuestro espacio de compartir la amistad y cercanía con personas que lo necesitan. Por eso, nuestra opción por los pobres corre el riesgo de quedarse en un plano teórico o meramente emotivo, sin verdadera incidencia en nuestros comportamientos y en nuestras decisiones. Es necesaria una actitud permanente que se manifieste en opciones y gestos concretos, y evite toda actitud paternalista. Se nos pide dedicar tiempo a los pobres, prestarles una amable atención, escucharlos con interés, acompañarlos en los momentos más difíciles, eligiéndolos para compartir horas, semanas o años de nuestra vida, y buscando, desde ellos, la transformación de su situación. No podemos olvidar que el mismo Jesús lo propuso con su modo de actuar y con sus palabras: “Cuando des un banquete, invita a los pobres, a los lisiados, a los cojos y a los ciegos” (Lc 14, 13). Nuestra misión pasa por ampliar la mesa de la amistad trayendo a los migrantes, a las mujeres que trabajan y educan a sus hijos, a los pecadores que trabajan horas para recibir pequeño salario, a los adultos mayores que trabajaron toda una vida y reciben un salario que no les permite una vida digna y así podemos seguir ampliando la mesa. Piensen en la infancia y en los jóvenes que ha sido violentados/as, en la discriminación de la mujer en los diferentes espacios de la sociedad, en las personas que luchan para que se les reconozca su identidad de género, cuánto sufrimiento que necesita ser acompañado, tocado, liberado por el Dios de la Vida.

Sólo la cercanía que nos hace amigos/as nos permite apreciar profundamente los valores de los pobres de hoy, sus legítimos anhelos y su modo propio de vivir la fe. La opción por los pobres debe conducirnos a la amis-

tad con los pobres, sean ellos los inmigrantes, jóvenes que no encuentran sentido a su vida, mujeres y hombres que luchan en el día a día por sus derechos, que trabajan y que no tienen para vivir dignamente, personas solas que vieron partir a sus familiares, vecinos etc. La cercanía respetuosa, donde hay lugar para la pregunta, para la escucha y para la valoración de sus búsquedas y de sus sueños nos posibilita un proceso de liberación integral.

Desde esta experiencia creyente compartiremos con ellos/as la defensa de sus derechos. La opción por los pobres es parte del proceso del seguimiento a Cristo y es teológica, como lo define Benedicto XVI en Aparecida, y como está plasmado en Medellín y Puebla.

Esta opción está en nítida continuidad con Medellín, sabemos que hubo insistencia en substituirlo por la expresión amor preferencial por los pobres, pero quedó la palabra opción y el adjetivo preferencial que permite una interpretación radical o atenuada. Se ponen otros adjetivos opción clara, profética, solidaria, no exclusiva, pero se mantiene el tono principal de Medellín y se reafirma la necesidad de conversión de toda la Iglesia para una opción preferencial por los pobres, siguiendo el camino de su integral liberación.

En el documento de Puebla se lee:

Es una liberación que se va realizando en la historia, la de nuestros pueblos y la nuestra personal y que abarca diferentes dimensiones de la existencia: lo social, lo político, lo económico, lo cultural y el conjunto de sus relaciones. En todo esto ha de circular la riqueza transformadora del Evangelio, con su aporte propio y específico, el cual hay que salvaguardar. De lo contrario, como lo advierte Pablo VI: "La Iglesia perdería su significación más profunda, su mensaje no tendría originalidad y se prestaría a ser acaparado y manipulado por los sistemas ideológicos y los partidos políticos (EN 32)" (DP 483)⁸.

Puebla explicita que la liberación necesita ir más allá de un nivel socio-político para llegar a todas las dimensiones humanas. Las liberaciones no se oponen, ella se complementan suman y la omisión de alguna de ellas va en contra de la liberación integral. Podemos decir que Puebla retoma

⁸ Documento de Aparecida, DAP. N.393 y Documento de Santo Domingo, SD 178.

Medellín y avanza cuando expresa “El clamor puede haber aparecido sordo en ese entonces. Ahora es claro, creciente, impetuoso y, en algunos casos amenazante” (DP 89).

2.2. La segunda opción explícita de Puebla es la Opción por los Jóvenes

Juan Pablo II insistió en esta opción y podemos decir que si bien no fue una opción que tuvo una expresión significativa, años posteriores a Puebla se ve que faltó madurez, tiempo y conciencia de los desafíos de la realidad juvenil. Sí, la persona de Juan Pablo II convocaba a los jóvenes, pero no hubo una pastoral orgánica de esta opción. Santo Domingo la retoma pero dice que no basta una opción afectiva, es necesario dedicarle tiempo y organización, debe haber un apoyo real entre jóvenes, pastores y comunidades.

Aparecida lo retoma y da una serie de propuestas concretas, aun sabiendo de su enorme potencial para el presente y futuro de la Iglesia hay una dificultad de convocatoria, de participación y podemos decir que no hubo una continuidad en esta opción de Puebla. No es el momento de hacer el análisis es una realidad, pero es un bonito desafío que tenemos hoy.

3. Opciones implícitas

En el documento de Puebla aparece un hilo conductor que es el binomio comunión y participación⁹. Sirvió para atenuar de manera sutil la perspectiva de liberación. La Iglesia es signo de comunión entre las personas y la vocación de toda persona es la comunión con Dios y la fraternidad. Se trabajó esta orientación como base, que diera sentido para la Teología de la Liberación: liberar integralmente para la comunión de vida fraterna y comunión filial con Dios.

La tercera parte del documento se estructura a partir de los centros y agentes de comunión y participación, y los medios para alcanzarlos. No se puede olvidar que se venía de una Iglesia con muchas tensiones y se busca en Puebla destacar la comunión y el diálogo. Aquí hay una metodología

⁹ J. CHEMELLO, “O contexto de Puebla”, in *Teocomunicação* 9 (1979,2), 44, 144. Fue uno de los miembros de la Conferencia de Puebla.

que tiene discontinuidad con Medellín. En Medellín se busca que todos participen, se insiste en la realidad, en el contexto social que está viviendo América Latina, en la opresión que necesita de agentes de liberación y en Puebla se llega con muchas sospechas, inseguridades y se pone el acento en la comunión más que en la participación. Aquí hay un cambio metodológico que puede haber sido necesario para el contexto, pero no es un cambio menor. Veán es muy diferente hacer cocinar, tejer, realizar un telar conjuntamente y ahí se va realizando un proceso de comunión. La comunión surge de la participación esto es en Medellín y en Puebla se realiza el camino inverso la comunión lleva a la participación porque hay una preocupación en mantener la comunión doctrinal, disciplinar, canónica y desde ahí se mide la participación.

El distinguir, el mirar donde está el acento no es para tomar una posición unilateral sino para buscar ir más a nuestra fuente al Dios de la Vida, y buscar todas las formas posibles para que nuestras mesas sean espacios de humanización y nunca más silenciar o colaborar con la violencia con sus diferentes rostros. Hoy estamos llamados a seguir es el espíritu del ícono de Betania, para sacar la piedra y desatar las vendas, sólo así daremos continuidad al espíritu de las conferencias LA.

Puebla nos presenta la oportunidad de repensar las opciones teológicas descritas anteriormente desde la dimensión teológica del Dios de la Vida, que se expresa en el movimiento de la *Ruah*, que sigue impulsando procesos de liberación integral para todos y todas. El desafío teológico, pastoral, eclesial se nutre de las experiencias de humanización: cuidar al que sufre, cuidar y defender a las víctimas, cuidar y contemplar la mística de la Casa Común, del medio ambiente aquí hay también una dimensión de cruz que tiene que ser liberada. La Casa Común también está crucificada y esto lo estamos sintiendo todos/as. Son muchos los ejemplos donde la Tierra clama, grita, ahí hay un desafío que aún la Teología no lo percibido como eje central de la vida.

El seguimiento a Jesús es una experiencia de vida, de compromiso y hay que alimentarla, cuidarla dando lugar, abriendo espacios de participación para las diferentes voces que enriquecen el humus teológico a partir de la experiencia cristiana. No se puede seguir alimentando el cisma de Teología y espiritualidad, ellas se necesitan hay una sinergia o un cisma que nos hace mal.

El mismo hecho de reflexionar y de aunar esfuerzos significa que nuestras experiencias, desde las diferentes áreas, tienen que estar acompañadas por la misericordia del Evangelio y por la cercanía especialmente a las víctimas en todo su sentido, para poder seguir el espíritu de una liberación integral propuesto por Puebla.

Bibliografía

- BENEDICTO XVI, *Discurso Inaugural de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*, Conferencia Episcopal de Chile, Santiago, Salesiano, 2007.
- CELAM, *La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, Documento de Puebla, 9ª. ed. Caracas: Trípode, 2007.
- Concilio Ecueménico Vaticano II, 1962-1965*, Ciudad del Vaticano, São Paulo: Paulus, 1997.
- V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*, Consejo Episcopal Latinoamericano, CELAM, Bogotá, D.C., 2007.
- CONSEJO EPISCOPAL LATINO AMERICANO, *Conclusiones de las Conferencia de Río de Janeiro, de Medellín, Puebla y Santo Domingo*, São Paulo: Paulus, 2004.
- CHEMELLO, J., "O contexto de Puebla", in *Teocomunicação* 9/2 (1979), 44, 141-145.
- KLOPPENBURG, B., *Concílio Vaticano II. Segunda sessão*, Vozes, Petrópolis 1964, 512-513.
- MELLONI, A., "O que foi o Vaticano II?", *Concilium* 312/4 (2005) 34-59. *L' Osservatore Romano* IX (27 oct 1978), 43 (464), 1.

Artículo recibido el 17 de julio 2020.

Artículo aceptado el 25 de agosto 2020.

E. BONS – D. SCIALABBA – D. CANDIDO (eds.), *La Septuaginta. ¿Por qué resulta actual la Biblia griega?*, Verbo Divino, Estella 2017, 129 pp. ISBN 978-84-9073-380-6.

El libro es fruto del congreso internacional *La lexicografía de los Setenta y los papiros*, organizado en conjunto por el Instituto Superior de Ciencias Religiosas San Metodio de Siracusa, Italia, y por la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Estrasburgo, Francia, y realizado en San Metodio del 29 de julio al 3 de junio de 2015. De este congreso se recogieron cinco conferencias, tres introductorias y dos estudios de profundización, que conforman los cinco capítulos del libro: 1. La traducción griega de la Biblia en la actualidad (Eberhard Bons); 2. La crítica textual del Antiguo Testamento: identidad, ediciones, casos (Dionisio Candido); 3. La primera traducción escrita de la “enseñanza” de Moisés: desde Egipto a las gentes. Un destino vinculado a los papiros (Anna Passoni Dell’Acqua); 4. Las palabras del “buen ladrón” en Lc 23,41 a la luz de su trasfondo papirológico (Daniela Scialabba); 5. La *φιλανθρωπία* ptolemaica: investigación a la luz de la literatura griega y de los papiros.

En el primer capítulo (pp. 15-33), Eberhard Bons aborda el tema de la Biblia griega en la actualidad desde tres perspectivas: la necesidad de una nueva valoración de los LXX, las líneas teológicas y las perspectivas teológicas. En la primera, hace un breve recorrido histórico, que empieza con Jerónimo y la importancia que le da a la *hebraica veritas*, mencionando algo que pudiese resultar sorprendente, a saber, que Jerónimo no rechazó del todo los LXX: “No solo en sus comentarios remite continuamente al texto bíblico griego, que interpreta, sino que los LXX tienen para él un puesto intocable en la liturgia” (p. 18). Luego pasa al debate bíblico que se da a partir del s. XV, por tanto, bastante antes del comienzo de la Reforma, suscitado por la necesidad de nuevas traducciones, puesto que la versión utilizada en latín, la Vulgata, había sufrido alteraciones, y por las conocidas decisiones de la Reforma por el texto hebreo y de la Contrarreforma por el texto latino. Todo esto desemboca en la nueva valoración de los LXX que

se está teniendo debido a, fundamentalmente, las siguientes razones: 1) el descubrimiento de los textos de Qumrán, dado que muchos de los pasajes bíblicos se parecen más a los LXX que al Texto Masorético (TM); 2) a que los LXX no se considera tanto una traducción cuanto una interpretación del Vorlage hebreo utilizado a partir de una teología propia; y 3) a la importancia que tuvieron los escritos de los LXX “para los autores del Nuevo Testamento,... la denominada ‘literatura intertestamentaria’, para Filón de Alejandría y Flavio Josefo, y, posteriormente, para los Padre de la Iglesia griegos” (pp. 22-23).

Hace también un recorrido por sus líneas teológicas colocando ejemplos sobre el lenguaje antropomórfico sobre Dios, el uso de los términos “Dios” y “dioses”, y los títulos divinos para mostrar si y en qué medida los LXX introduce nuevos términos o acentos de contenido ajenos al texto hebreo. Termina destacando unas perspectivas teológico-bíblicas que surgen del estudio de la Biblia griega.

Dionisio Candido, en el segundo capítulo (pp. 35-59), realiza algo muy necesario: explicar a los no especialistas en qué consiste la crítica textual. Esto lo hace en tres pasos: 1º explica qué es la crítica textual; 2º indica las ediciones científicas más importantes para el estudio del Antiguo Testamento; y 3º presenta tres ejemplos considerados emblemáticos. Interesante el giro que muestra en el objetivo de esta crítica: “el crítico textual se fija hoy como objetivo, con realismo y humildad, no tanto llegar a los textos originales, sino averiguar en los manuscritos disponibles los textos más fidedignos y más significativos para las diversas comunidades de fe” (p. 37). Relevante también el hecho de que esta materia es tanto ciencia como arte, pues requiere conocimiento y criterio para aplicarlo (pp. 39-42).

Es necesario hacer algunas observaciones. En la p. 43 se dice que los manuscritos del Mar Muerto fueron descubiertos en el siglo XIX, cuando en realidad fue en el siglo XX, más precisamente entre 1947 y 1956, esto puede deberse a un simple error de escritura, pues, unas líneas más adelante se dice que en Qumrán se encontraron documentos a partir de 1947. En la p. 47 aparece que los libros llamados “deuterocanónicos” fueron escritos directamente en griego y nombra 1-2 Mac, Jdt, Tob, Sir, Sab; sin embargo, varios de ellos fueron escritos originalmente en hebreo, se perdieron y fueron transmitidos en griego, como 1 Macabeos, Judit y Tobías. El Sirácida, en el así llamado “prólogo del traductor” (vv. 1-34),

indica que fue escrito en hebreo por su abuelo Jesús y que él (el nieto) lo tradujo el año treinta y ocho del Rey Evergetes cuando llegó a Egipto (v. 27). Por tanto, directamente en griego habrían sido escritos 2 Macabeos y Sabiduría. Hay también algunos errores ortográficos o de escritura. En la p. 46 nota 21 dice “en el este libro”; en las pp. 49 y 54 dice “a parte” cuando la expresión correcta es “aparte”; y en la pp. 56 dice “cuerpos” en vez de “cuernos”.

Anna Passoni Dell’Acqua, en el tercer capítulo (pp. 61-91), presenta el contexto cultural en el que surgió la traducción de los LXX y cómo influyó en ella, el de la Alejandría ptolemaica, en el que convergían principalmente tres grupos humanos: los egipcios, los griegos y los judíos. La autora muestra lo que esta empresa implica: “hacer pasar una obra y su mensaje de concepción semítica, a un contexto de cultura griega, por consiguiente, de matriz indoeuropea” (p. 70). Se trata, por tanto, de un proceso de transculturación en el que se pretende “presentar al Dios de Israel... de un modo comprensible para los grecohablantes, para la nueva comunidad internacional, que se extendía desde África septentrional hasta la India” (p. 70); proceso que va más allá de la traducción, pues, a partir de ella, se desarrolla toda una literatura judía en lengua griega que atribuye a los personajes bíblicos las características de figuras importantes de las ciudades griegas.

En referencia al influjo de la cultura alejandrina en los LXX, por una parte, coloca unos ejemplos muy esclarecedores de la influencia de léxicos técnicos ptolemaicos en las elecciones de términos utilizados por los traductores para su trabajo y, por otra, hace referencia a las influencias de la cultura egipcia en la Alejandría ptolemaica.

Detecté un par de pequeños errores: en la p. 87 dice “pleno derechos”, donde un término va en singular y el siguiente en plural; y en la p. 88 donde en la transcripción hebrea de *gome’* los caracteres hebreos fueron puestos como en español, es decir, de izquierda a derecha en vez de derecha a izquierda como se escribe en hebreo.

En el cuarto capítulo (pp. 93-103), Daniela Scialabba busca esclarecer y precisar el sentido de las palabras del “buen ladrón” en Lc 23,41, analizando específicamente el término ἄτοπος, un hápax en los evangelios, para lo que recurre a su uso en la literatura griega clásica, en los LXX y en los papiros de la época ptolemaica.

Los errores encontrados son los siguientes: en la p. 96 dice “extraños mejunje de alegría y dolor”, debería decir “extraño mejunje”. En la p. 98 aparece σπεί, ροντες separado, pero es una sola palabra, tal como aparece correctamente escrita en la p. 101. Y en la p. 99 dice “disposición” en vez de “disposición”.

Antonella Bellantuono, en el capítulo quinto (pp. 105-126), expone un ejemplo de las innovaciones lingüísticas de los LXX en relación a los atributos divinos, analizando el término φιλανθρωπία y sus sentidos en las fuentes literarias griegas, en los papiros e inscripciones de la época helenística y, finalmente, determinando el sentido con que aparece en los LXX, estableciendo las similitudes y diferencias con las otras fuentes.

Hay también algunos errores formales: aparece φιλανθρωπία con ómicron en vez de omega (p. 110); “concecidos” en vez de “concedidos” (p. 113); se repite el abre paréntesis (p. 116); “residr” en vez de “residir” (p. 119); “bajos los lágidas” (p. 124). En la p. 120 hay un error más importante, pues aparece la cita Ex 43,5-7 que no corresponde porque el libro tiene sólo 40 capítulos; la cita correcta es Ex 34,5-7.

Este libro me parece recomendable por varias razones. El tema es de gran interés por la importancia que ha adquirido la versión de los LXX en los estudios bíblicos. Recoge algunos de los trabajos presentados en un congreso internacional sobre la materia realizado en 2015, es decir, es fruto de investigación relativamente reciente. Las contribuciones están bien equilibradas en cuanto que hay tres introductorias fundamentales y dos específicas o de profundización. Prueba de lo anterior es el éxito de esta obra, que requirió de una segunda edición cuando no se cumplía ni un año de la publicación de la primera.

Arturo Bravo Retamal

Instituto de Teología
Universidad Católica de la Santísima Concepción
Concepción, Chile
Correo electrónico: abravor@ucsc.cl

M. D. GARASIC, *La coscienza di Ippocrate: Vaccini, fine vita, obiezione di coscienza e altri problemi di etica e medicina*, LUISS University Press, Roma 2018, 136 pp. ISBN 978-88-6105-314-4.

La bioética, en el último tiempo, ha debatido temas de actualidad como el uso de las vacunas, el fin de la vida y la objeción de conciencia, desde una íntima relación con la medicina y la ética. Estos temas son tratados en el libro "*La coscienza di Ippocrate*" de Mirko Daniel Garasic, quien es post-doctor, profesor adjunto de Bioética en Libera Università Internazionale degli Studi Sociali Guido Carli (LUISS), Roma; además es investigador en la Libera Università Maria SS. Assunta, Roma, enseña en la cátedra de Bioética y Derechos humanos de UNESCO.

La finalidad central del libro es describir el objetivo principal del médico en la atención del paciente y cómo dicho objetivo se debe confrontar a las convicciones religiosas, políticas y morales de los pacientes. Para llevar a cabo lo anterior, el libro se divide en 7 capítulos con dos claros bloques temáticos.

En el primer bloque, que comprende los capítulos 1 y 2, Garasic realiza un recorrido histórico sobre lo que se entendía por ética médica, considerando la interacción de la persona con la sociedad y su relación entre la ciencia, la tecnología y la medicina.

Destaca los aportes realizados, tanto en la antigüedad como en la modernidad, desarrolla la ética médica. En la antigüedad subraya la formulación del Juramento Hipocrático, que expresa principios éticos para el ejercicio de la medicina, de esta manera se evitaba el abuso del médico y destaca el respeto al paciente. En el medioevo, el médico se consideraba una extensión práctica vinculada a la tradición y prácticas cristianas. A su labor, posteriormente, se integraron aspectos políticos y legales. Ya en la modernidad, la bioética y la ética médica siguieron una dirección multidisciplinar, reconociendo el rol de la autonomía del paciente, sobre todo cuando se trata de cuestiones sensibles relativas al futuro del mismo. El médico

debe tener presente y respetar las opiniones y decisiones del paciente respecto de su salud, por ejemplo, al aceptar o rechazar un tratamiento.

Luego de la II Guerra Mundial y con la consciencia de las severas consecuencias de la misma, en 1948 se hizo la Declaración Universal de los Derechos humanos y se aprobó la Declaración de Ginebra. Éste fue un documento que re-elaboró y actualizó el Juramento Hipocrático, estableciendo que el médico no participará ni hará partícipe a pacientes, bajo ninguna circunstancia, en experimentos que contravengan las leyes de la humanidad. Luego, en 1964, la Asociación Médica Mundial hizo la Declaración de Helsinki (Finlandia), en la que afirmaron que el principio básico es el respeto al individuo y se garantiza su bienestar, respetando el consentimiento al tratamiento médico, que debe ser explícito.

En 1979 se publicó el Informe Belmont, del Departamento de Salud, Educación y Bienestar de USA, que fue posterior al descubrimiento de experimentos realizados en individuos, sin consentimiento. Este informe plantea la importancia de valorar la individualidad del paciente, poder de decisión y autonomía, desde una base filosófico-jurídica. Esto motivó a que la ética médica incorporara en sus fundamentos aspectos legislativos y políticos sobre temas de fertilidad, virus, vacunas, entre otros. El informe Belmont y los nuevos aspectos fundamentales que éste propuso, llevó a desarrollar cuatro principios que hoy son la base del modelo principialista: autonomía, principio de beneficencia, principio de no-maleficencia y principio de justicia. Estos principios, vigentes en la actualidad, buscan valorar la opinión del paciente en relación a su propio tratamiento, por lo que se vuelve esencial el diálogo médico-paciente, y no se debe forzar, bajo ninguna circunstancia, un tratamiento, puesto que se caería en una acción paternalista.

El segundo bloque comprende del capítulo 3 al 7, el autor desarrolla a ética médica en la actualidad en relación con temas como el tratamiento médico forzado, la objeción de conciencia y la discusión sobre el de vacunas.

En los capítulos 3 y 4, “Sobre el tratamiento médico forzado” y “Final de la vida”, el autor plantea la disyuntiva del “valor aceptable”, específicamente el deseo de morir, que parece ser fuertemente iliberal, pues existe la posibilidad de que el paciente plantee su deseo de morir, pero no tiene la

real libertad de decidirlo, lo que puede llevar a que se realicen tratamientos sin su consentimiento. Además, entra en directo conflicto con la idea misma de respetar la autonomía de un individuo, siempre que siga siendo competente. La ética médica actual plantea que se debe respetar la decisión del paciente, pero el conflicto se da con la labor del médico, la cual apunta a velar por la vida, el bienestar y la dignidad del paciente. Esto no siempre se condice con lo que busca el paciente, por ejemplo, al solicitar la eutanasia o suicidio asistido. Por dicho conflicto en limitados países se acepta la eutanasia (Canadá, Colombia, Luxemburgo, por nombrar algunos), y el suicidio asistido y medicalización de la muerte (Canadá, Suiza, Alemania y algunos estados en EEUU como Oregón, Colorado, Vermont y Washington).

En el capítulo 5 sobre “Aborto y La objeción de conciencia”, el autor explica que ésta última se entiende como la negativa a ejecutar un acto por considerarse contrario a los propios principios del profesional, por ejemplo, realizar la interrupción de un embarazo, o aborto. Actualmente, en Italia el artículo 9 de la ley 194 legaliza y regula la práctica de la Objeción de Conciencia a todo médico, a menos que la interrupción del embarazo sea inevitable y necesaria para salvar la vida de la madre. Se destaca que es responsabilidad del hospital asegurarse de que el paciente reciba todo el servicio necesario, incluido el personal de servicio¹.

En el capítulo 6 y 7 “Vacunas y ética” y “Medicalización de la sociedad”, el autor trata la problemática sobre el movimiento “no-vacunas” versus la obligatoriedad de vacunar. Por motivos legales, interpretaciones científicas o solo creencias religiosas y filosóficas se genera dicho conflicto con la vacunación. La ética médica plantearía que, bajo la premisa de la OMS (Italia), se apunta a un futuro donde cualquiera pueda vivir libre de enfermedades prevenibles mediante la administración de vacunas. Garasic plantea que se considera importante integrar el consentimiento informado como una inclusión general del paciente al proceso en que se explica en qué consiste la vacuna, y así promover la adhesión de la población.

La bioética hoy señala que muchas veces la sociedad tiene un comportamiento irracional, por ejemplo: refutar la práctica de vacunar en base a

¹ Objetores y no objetores.

fundamentos pseudo científicos. Así mismo, se piensa que la situación de terminar una vida es lo mismo que un comportamiento ético, o moralmente bueno. Se esperaría una mejor manera de integrar el avance tecnológico a la vida de las personas.

De *La coscienza di Ippocrate* debo destacar, en primer lugar, la forma y orden en que está escrito. Los capítulos se desarrollan acorde a lo que se espera plantear, con una clara introducción a cada tema y posteriormente tratándolos de una manera clara y precisa, sin extender las ideas de forma innecesaria. Los dos primeros capítulos introducen muy bien la idea de ética médica y cómo ésta ha ido evolucionando a lo largo del tiempo hasta la actualidad. Esto permite que los capítulos que le siguen sean de mínima extensión y bien explicados, para finalmente converger en una conclusión común al final del libro.

La coscienza di Ippocrate se puede considerar un libro de especialidad, ya que desarrolla aspectos de la bioética que se asumen como conocimiento previo del lector. A pesar de ello es un libro claro en la lectura y, desde un punto de vista docente, puede considerarse una buena herramienta para la enseñanza de la bioética. Sobre todo, tomando en cuenta el recorrido histórico que este sigue.

En cuanto a lo planteado por Garasic, resulta claro el llamado a que la ética médica y la bioética necesitan revitalizarse, quizás volver a su origen, y fortalecerse con ejemplos concretos de actitudes virtuosas hacia los pacientes, que son al mismo tiempo, ciudadanos de un estado respaldado por la medicina, pero que también define lo legítimo, lo intolerable y lo intolerante.

Al querer este libro describir el objetivo principal del médico en la atención al paciente, ha dado las directrices que debe seguir no solo el profesional de la salud, sino también la comunidad bioética formadora. Su gran aporte es plantear el deber de vigilar la sociedad que se está construyendo en el campo médico, haciendo referencia a todos los profesionales de la salud que se están preparando, pues lo que se decide respecto a la enseñanza de los futuros profesionales, representa el camino que se sigue como sociedad, y en qué dirección se está yendo en temas de vacunación, aborto, objeción de conciencia, muerte digna, entre otros. *La coscienza di Ippocrate* busca hacer un llamado a la comunidad bioética para que cumpla su deber

de guiar a los profesionales en su relación con el paciente, y cómo esta debe velar por su bienestar y dignidad.

Lorena Echeverría Sánchez

Instituto de Teología
Universidad Católica de la Santísima Concepción
Concepción, Chile
Correo electrónico: lecheverria@ucsc.cl

INSTRUCCIONES A LOS AUTORES

1. Alcance y política editorial

An. Teol. publica “artículos” resultantes de investigaciones científicas, artículos de revisión, esto es, que den cuenta del *status quaestionis* de una determinada temática, y contribuciones originales significativas en las áreas de Teología, Sagrada Escritura, Derecho Canónico, Ecumenismo, Ciencias de la Religión, Bioética, Doctrina Social de la Iglesia e Historia de la Iglesia.

An. Teol. publica bajo la sección “notas”, artículos cortos, ensayos, como también, textos y/o documentos que den cuenta del quehacer propio del Instituto de Teología de la UCSC.

An. Teol. publica también “reseñas” bibliográficas.

An. Teol. acepta contribuciones originales en español, portugués, inglés, italiano y alemán. Se aceptarán sólo artículos inéditos, es decir, que no hayan sido publicados ni estén en proceso de publicación en otro medio, en el mismo o en otro idioma.

2. Derechos de autor y retribución

Una vez que el artículo ha sido aceptado para su publicación se entiende que el autor cede sus derechos a la revista y no puede ser reproducido en otro medio sin que se cite la fuente. En retribución cada autor recibirá dos ejemplares impresos de la revista, un archivo en formato pdf de su artículo y diez separatas impresas del mismo.

3. Presentación de los manuscritos y forma de citar

3.1. Para la sección de artículos y la sección notas

Los textos deben ser acompañados de un resumen en español e inglés, con una extensión de 10 a 15 líneas, en el que aparezca la tesis central y los argumentos principales que la sustentan. Además, deben indicarse de tres a cinco palabras clave en español e inglés, que den cuenta de su contenido.

Al final del texto el autor debe indicar la bibliografía completa utilizada. Se debe indicar: Nombre del autor, comenzando por el apellido, luego la inicial del nombre. A continuación el título completo del libro, seguido de la editorial, ciudad y año. En caso de ser una revista, debe presentarse el nombre del autor,

primero el apellido, luego la inicial del nombre, seguido del título del artículo, nombre de la revista, número, año, páginas en las que se encuentra el artículo.

Los autores deben indicar su(s) grado(s) y/o título(s) académico(s), actual lugar de trabajo, labor específica que desempeña y correo electrónico.

Las colaboraciones deben ser enviadas escritas con letra tipo Arial 12. El título en Arial 14. Las notas a pie de página deben ser correlativas con letra tipo Arial 10. Márgenes superior, inferior, izquierdo y derecho de 2,5 cm. En tamaño de hoja carta a espacio simple con una extensión promedio de 20 páginas para los artículos y de 10 páginas para la sección notas.

La revista **An. Teol.** tiene una forma de citar las notas a pie de página que se especifican a continuación:

Las notas bibliográficas deben tener las siguientes características: Inicial del nombre del autor y apellido en *VERSALITAS*, título del libro en *cursiva*, editorial, ciudad y año, número de páginas en letra normal. El título de los artículos de revista debe ir “entre comillas” en letra normal, el nombre de la revista en cursiva, seguido del número del volumen y/o el número de la revista y el año entre paréntesis, luego las páginas correspondientes. Las obras en colaboración, así como las voces de diccionarios deben seguir el criterio anterior. Véase los siguientes ejemplos:

Libro:

H. PINO, *Introducción a la Biblia hebrea*, Sígueme, Salamanca 2005, 89-91.

Artículo:

G. HENTSCHEL - C. NIESSEN, “Der Bruderkrieg zwischen Israel un Benjamin (Ri 20)”, *Biblica* 89/1 (2008) 1-16.

Obra en colaboración:

G. PINO, “Una aproximación al concepto de ‘naturaleza’ en Santo Tomás de Aquino”, en: V. TORRES (ed.), *La filosofía tomista. Enfoques actuales*, San Pablo, Santiago 2005, 350-372.

Voz de diccionario:

H. PINO, “Crítica textual”, en: H. PINO – F. HUERTA (dirs.), *Diccionario bíblico manual*, BAC, Madrid 1999, 505-510.

Para citar a partir de la segunda vez hay que hacerlo de manera abreviada colocando la inicial del autor, el apellido, dos o tres palabras del título más puntos suspensivos y la página citada:

H. PINO, *Introducción a la Biblia...*, 90.

Las citas textuales con una extensión de hasta tres líneas van entre comillas en el mismo párrafo. Si son de más de tres líneas van sin comillas, en párrafo aparte y con una sangría en el lado izquierdo de 4 cm.

En el caso de utilizar material de Internet se deben seguir los criterios ante-

rios agregando la dirección electrónica y la fecha en que la página fue consultada. Ejemplo:

G. Hentschel - C. Niessen, “Der Bruderkrieg zwischen Israel un Benjamin (Ri 20)”, *Biblica* 89/1 (2008) 1-16, www.bsw.org/?l=7189, citado 26 junio 2008.

Las citas de los libros bíblicos seguirán el modelo de abreviaturas de la *Biblia de Jerusalén* (Bilbao 1998). Para el uso de fuentes bíblicas, utilícese preferentemente “bwhebb” para el texto hebreo y “bwgrkl” para el texto griego. Si se usa otra, debe adjuntarse la fuente utilizada.

3.2. Las reseñas

También pueden presentarse para ser publicadas en **An. Teol.** reseñas de libros. Las reseñas deben presentar de forma resumida los principales contenidos de la obra y luego hacer algunas observaciones críticas. La presentación de las reseñas debe tener una extensión promedio de 2 páginas tamaño carta, con letra tipo Arial 12. Márgenes superior, inferior, izquierdo y derecho de 2,5 cm.

El autor firmará con su nombre y apellido más la institución a la cual pertenece. La cabecera de la reseña debe tener los siguientes aspectos formales:

Inicial del nombre del autor y apellido en **VERSALITAS**, título del libro en *cur-siva*, colección a la cual pertenece la obra entre paréntesis indicando el número; editorial, ciudad y año, cantidad de páginas, número de ISBN. Así por ejemplo:

F. GARCÍA LÓPEZ, *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia* (Introducción al Estudio de la Biblia 3a), Verbo Divino, Estella 2003, 383 pp. ISBN 84-8169-960-2.

4. Envío de textos

Los artículos, notas y reseñas deben ser enviados vía correo electrónico a analesteologia@ucsc.cl como documento adjunto, en procesador de texto Microsoft Word, cualquier versión.

5. Evaluación de los artículos y procedimiento en caso de conflicto de intereses

Los artículos serán sometidos a evaluación por dos especialistas externos con el sistema de doble ciego, siguiendo una pauta de arbitraje que ha sido establecida por el consejo editorial. Si hubiere discrepancia en el veredicto, se consultará a un tercer especialista. Cada autor que envíe artículos será informado en detalle de los resultados de la evaluación en un tiempo no superior a dos meses. El comi-

té editorial decidirá de acuerdo al contenido en que sección serán publicados los artículos evaluados positivamente.

6. Conflicto de intereses

An. Teol. no publicará artículos en los que se detecte un conflicto de interés, ya sea de carácter económico, institucional, personal u otro.

7. Suscripción y canje

Toda la correspondencia y solicitud de la revista, suscripción y canje, dirigirse a:

Revista Anales de Teología

Instituto de Teología

Calle Alonso de Ribera 2850

Concepción-Chile

Teléfono: 56-412345661

Correo electrónico: analesteologia@ucsc.cl

Sitio web:

<http://teologia.ucsc.cl/investigacion/publicaciones/revista-anales-de-teologia/>

Los precios de suscripción son:

Nacional: anual \$15.000

Extranjero: anual USD \$45

Número suelto: nacional \$8.000. Extranjero: USD \$25

Esta
publicación,
editada por el
Instituto de Teología,
Universidad Católica de la Santísima Concepción,
se terminó de imprimir
en el mes de octubre de 2020,
en los talleres de
Trama Impresores, S.A.,
Hualpén,
Chile
(la que actúa sólo
como impresora).

ANALES DE TEOLOGÍA

DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

Volumen 21.2

Segundo semestre 2019

ÍNDICE

ARTÍCULOS

- El problema fundamental de la hermenéutica existencial bíblica
Fundamental problem of biblical existential hermeneutics
EDGAR ENRIQUE VELÁSQUEZ CAMELO 187-213
- “¿Dos naturalezas en la persona de Cristo?” Análisis del concepto de unidad
(ἑνωσις) en la obra “¿Por qué Cristo es uno?” de Cirilo de Alejandría
“Two natures in the person of christ?” Analysis of the concept of unity
(ἑνωσις) in the work “why is Christ one?” by Cyril of Alexandria
RICARDO ANDRÉS RAMÍREZ BASUALDO 215-236
- Del fructífero diálogo «fe-razón» de la escolástica a la idea de un universo
mecanicista
From the fruitful dialogue «faith-reason» from the scholastic to the idea of
a mechanistic universe
FRANCISCO JAVIER AZNAR SALA 237-264
- A 30 años de la *mulieris dignitatem*. Una visión histórica
30 Years from the *mulieris dignitatem*. A historical vision
MARÍA EUGENIA GUZMÁN GÓMEZ 265-275
- Las no-capillas de los centros educativos como ámbito celebrativo
provisional. Los problemas de la polivalencia
The non-chapels of the educational centers as a provisional celebrative
scope. The problems of polivalence
RAFAEL ÁNGEL GARCÍA-LOZANO 277-308
- El encuentro de Francisco de Asís con el Sultán y su aporte a la misión
y al diálogo con los musulmanes
Francis of Assisi's meeting with the Sultan and his contribution to the
mission and dialogue with the muslims
LEONARDO QUEZADA GARCÍA 309-323

NOTAS

- Metodología teológica en Puebla. Discontinuidades y continuidades
Theological methodology in Puebla. Discontinuities and continuities
ANA MARÍA FORMOSO 325-334

RESEÑAS

- E. Bons – D. Scialabba – D. Candido (eds.), *La Septuaginta. ¿Por qué
resulta actual la Biblia griega?*, Verbo Divino, Estella 2017, 129 pp.
ISBN 978-84-9073-380-6.
ARTURO BRAVO RETAMAL 335-338
- M. D. Garasic, *La coscienza di Ippocrate: Vaccini, fine vita, obiezione
di coscienza e altri problemi di etica e medicina*, LUISS University
Press, Roma 2018, 136 pp. ISBN 978-88-6105-314-4.
LORENA ECHEVERRÍA SÁNCHEZ 339-343